



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura

ABRIENDO NUESTROS PROPIOS COFRES.
LA ESCRITURA DE LAS MONJAS COLONIALES EN CHILE

Tesis para optar al grado de Doctora en Literatura
con mención en Literatura Chilena

Autora: Ximena Azúa Ríos
Profesor Patrocinante: Luís Vaisman

Santiago, Chile
2011

A mis hijos

Emilio, Gabriel y Andrés

Agradecimientos

Muchas personas colaboraron para que esta tesis se materializara, mi amiga y cómplice Alejandra Araya con sus lúcidos comentarios y nuestras interminables discusiones sobre “lo colonial”; Pepe Salomón por sus lecturas y comentarios al texto; Melina Reyes por su acuciosidad en la búsqueda bibliográfica, Luís Vaisman por su generosidad.

Lucía Invernizzi por haberme formado en los caminos de la investigación de los textos coloniales, por su cariño de siempre.

A todos ellos muchas gracias.

INDICE

Introducción.....	2
I Los conventos coloniales, un mundo de mujeres	12
¿Obedientes, encerradas y calladas?	15
La economía conventual ¿Pobres monjas o poderosas prestamistas?.....	22
Los conventos de monjas ¿Las escuelas primarias de la Colonia?	34
Para llegar a Dios hay que acceder al conocimiento: La formación de novicias	41
Silencios y cilicios: disciplinamiento y control.....	47
II Escritura de monjas: resultado de una práctica	55
La confesión, su origen	58
La confesión, su práctica	60
De la oralidad a la escritura	64
La confesión como escritura autobiográfica	66
La escritura autobiográfica	67
La autobiografía como autoconocimiento.....	69
La relación autobiográfica.....	71
La carta como práctica discursiva	73
La carta: ¿género menor?	77
Las cartas de confesión	83
El modelo hegemónico textual versus la construcción del yo	86
III “Abrir los propios cofres”	89
La escritura como conocimiento de sí misma	89
Homogeneidades y diferencias	94
Convento y comunidad	94
Familia y linaje	98
La enfermedad y el cuerpo	100
Misticismo y alumbradas: el conocimiento femenino	103
La <i>Relación Autobiográfica</i> de Sor Ursula Suárez (1666-1749): disfraz y venganza.....	108
Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (1763 - 1768):escritura y melancolía.....	127
Conclusiones	144
Archivos	147
Bibliografía	147

Introducción

Esta tesis es resultado de mi interés por la producción textual de mujeres chilenas en la Colonia, período que se caracterizó por ser una sociedad patriarcal, confesional, predominantemente analfabeta y muy estratificada, que, por ende, no propiciaba espacios de desarrollo social y cultural al género femenino. Sin embargo, a pesar de lo anterior las mujeres se desarrollaron en diversos espacios de dicha sociedad, con todas las limitaciones que ella les imponía.

La preocupación por la producción textual pasa por preguntarse ¿qué escribieron?, ¿por qué lo hicieron? y ¿quiénes eran las que escribían? Todas estas interrogantes llevan a pensar y reflexionar sobre la identidad de estas mujeres. Si se considera que la construcción de identidad es un proceso dinámico de interacción entre sujeto y discurso, se agrega, además, que la identidad puede ser aprehendida desde dos perspectivas: por una parte, desde los discursos que definen los rasgos que identifican y diferencian a los grupos sociales y, por otra, desde las experiencias y percepciones –individuales y colectivas- de los actores sociales. Se debiera concluir que en este proceso las mujeres de la época colonial en Chile se nos presentan en una suerte de desequilibrio, pues su construcción de identidad está profusamente dada por los discursos de otros y muy poco nutrida por las percepciones y experiencias individuales.

Los discursos tradicionales de y sobre la Colonia, tanto históricos como literarios, que se ocupan de la mujer la caracterizan como sujetos pasivos y confinados al ámbito doméstico. Las experiencias y percepciones individuales que se han podido recoger a través de la escasa producción textual atribuible a ellas, como testamentos, cartas, relatos conventuales y otros tipos de textos notariales, constituidos como los discursos de las mujeres de la Colonia¹, revelan la diversidad de situaciones, aspectos y rasgos caracterizadores de la realidad femenina en el Chile colonial, la que no es reducible a definiciones que procuran uniformarla tras modelos estereotipados que sólo afirman la presencia discreta de la mujer, subordinada y dependiente del poder y autoridad masculinos, confinada en los espacios domésticos, fiel cumplidora de los deberes familiares y religiosos, limitada en cuanto a su capacidad para

¹ Si bien, algunos de ellos son mediados por la escritura del escribano, quien en definitiva es el que constituye el texto.

participar en los asuntos económicos y, en general, en la vida pública. En esta perspectiva, la identidad construida por los discursos tradicionales entra en abierta contradicción con los discursos individuales.

La búsqueda en archivos coloniales y –en menor medida- en archivos conventuales nos demuestra que las mujeres escribieron mucho más de lo que hasta ahora se ha ocupado la crítica. En esa producción, cabe hacer notar una primera gran distinción: textos escritos por mujeres de su propia mano (cartas, relatos conventuales) y textos de mujeres escritos por otros. Estos últimos corresponden a textos tales como demandas judiciales y testamentos, que si bien es cierto no son escritos por su propia mano y responden a regulaciones propias de la tipología discursiva a la que pertenecen, no obstante dan cuenta y aportan al conocimiento de la realidad que esas mujeres vivieron, desmitificando muchas de las visiones tradicionales que la historiografía nacional nos ha entregado. Los escritos de propia mano se reducen básicamente a cartas y escritos conventuales, de variada índole, como los de carácter administrativo conventual e, incluso, también los escritos de carácter espiritual.

En nuestro país la búsqueda y estudio de textos de mujeres han sido muy limitados, sólo hace unos años se publicó un libro compilado por Sonia Montecino, *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*², en el cual se da cuenta del aporte de las mujeres a la historia de Chile en los más diversos ámbitos³. En lo que respecta a la época colonial el libro considera cinco artículos⁴, que intentan dar una visión más integral respecto de la vida de las mujeres en el período, acogiendo su variedad étnica.

Para los efectos de esta tesis el artículo “Imágenes y escritura de mujeres en la literatura colonial chilena”, de Lucía Invernizzi, incluido en el libro, es una importante síntesis –y la primera- que da una mirada en profundidad a los tipos de textos que las mujeres produjeron, pues efectivamente, como se propone en dicho artículo, la historia de la literatura

² Montecinos, Sonia (compiladora), *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, Catalonia, Santiago, 2008.

³ Se encuentra pronto a aparecer el primer tomo de *La Historia de las mujeres en Chile*, editado por Taurus y coordinado por la historiadora Ana María Stiven, que aborda artículos especializados sobre la situación de la mujer durante la Colonia en Chile.

⁴ El capítulo 1, denominado de historias y prehistorias, contiene siete artículos, de los cuales cinco están referidos a la época colonial. Estos son “Un imaginario para la mezcla. Mujeres, cuerpo y sociedad colonial” de Alejandra Araya; “La vida cotidiana de las esclavas negras: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial” de Carolina González; “Hilar, escribir, leer, contar y algo de baile: la educación de las niñas en el Chile colonial” de Ximena Azúa; “Ganarse la vida en la Colonia. Mujeres y oficios” de Paulina Zamorano; “Imágenes y escritura de mujeres en la literatura colonial chilena” de Lucía Invernizzi. Todos estos artículos recogen investigaciones actuales del período colonial y aportan significativamente a su conocimiento.

colonial chilena, en relación a las mujeres, está petrificada. Ejemplo de ello es el libro *La Literatura del Reyno de Chile* de José Promis⁵, en el cual, salvo la mención de un nombre más, se reitera la misma información que proporciona José Toribio Medina⁶, en *La Literatura Femenina en Chile* de vale decir, la misma información de ¡ochenta años antes!

En efecto, para José Toribio Medina, el capítulo referido a la literatura femenina colonial se reduce a la *Relación Autobiográfica* de Úrsula Suárez y al *Romance sobre la inundación del Mapocho* de Sor Tadea García de la Huerta, respecto de los cuales Medina afirma “por lo demás resulta interesante porque una y otra son monjas y pertenecen a un género que después no han sido cultivados por nuestras literatas, cuales son, la autobiografía y el romance histórico”⁷. Además, menciona a Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo indicando que escribió una serie de cartas a su confesor, las que se refieren a “sus penitencias, tentaciones y visiones, arrobamientos y enfermedades”.

Por su parte, José Promis alude a las mismas autoras, clasificando a Sor Tadea García de la Huerta junto a Juana López, de quien “sólo se conserva su breve poema “Acto de contrición” en el capítulo “versificaciones virreinales”; a Úrsula Suárez la considera en el acápite de “prosa virreinal”, precisando que “puede ser inscrito dentro de la formación discursiva que, en términos generales, se conoce con el nombre de literatura conventual”⁸. A lo anterior agrega, en la “Introducción”, en su apartado titulado “Los autores perdidos”: “También se conocen los nombres de Sor Teresa de San Rafael y Sor Dolores Peña y Lillo, monjas que al igual que Úrsula Suárez escribieron textos biográficos a pedido de sus confesores. Esta última, según Medina, escribió una serie de cartas dirigidas al padre Manuel Álvarez, de la Compañía de Jesús donde narra ‘sus penitencias, tentaciones y visiones, arrobamientos y enfermedades’”⁹.

Otras historias de la literatura chilena se han referido a las autoras coloniales de la siguiente manera: Hugo Montes y Julio Orlandi: “Descartado el caso intrascendente de sor Úrsula Suárez (1668 – 1749), que en forma ingenua y de escasísimo valor literario escribe su

⁵ Promis, José, *La literatura del reino de Chile*, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 2002.

⁶ Medina, José Toribio, *La literatura femenina en Chile*, Santiago, 1923.

⁷ Medina, 1923, *Ob. cit.* pág.7.

⁸ Promis, 2002, *Ob. cit.* pág. 260.

⁹ Promis, 2002, *Ob. cit.* pág.75.

vida y sus discutidas visiones”¹⁰ o Fernández Fraile que indica “No fue mejor la situación del género narrativo no histórico en la época. Sólo cabe mencionar a Úrsula Suárez (1666 – 1749), monja clarisa que, a petición de su confesor, escribió una *Relación Autobiográfica* en la que relata su vida hasta los cincuenta años, a manera de penitencia de sus pecados”¹¹.

En el año 1993 se publicó *Nuestras escritoras Chilenas. Una historia por descifrar*¹², texto en el cual su autora, Ruth González Vergara, se plantea realizar un ensayo bibliográfico y estético de la literatura escrita por mujeres en Chile. Allí la autora instala a Úrsula Suárez, como la primera escritora chilena; para el período colonial considera también a Tadea de San Joaquín García de la Huerta y destaca en el género epistolar algunas cartas de mujeres de la época.

Otros antecedentes provienen del libro *La mujer en el Reyno de Chile*¹³ de Imelda Cano, quien se propone entregar una visión integral de la situación y realidad de las mujeres del período colonial chileno, abarcando una pluralidad de aspectos: vida familiar, legislación, educación, vida religiosa, etc. En cuanto a escritura y producción textual de mujeres, Imelda Cano nos muestra cartas, testamentos, un extracto de la *Relación Autobiográfica* de Úrsula Suárez, y reitera las referencias a Sor Tadea García de la Huerta y a Juana López, mencionando también las cartas de Sor Dolores Peña y Lillo a su confesor.

Como puede advertirse en el recuento de informaciones recogidas de textos referidos a historia literaria colonial o a la realidad de las mujeres en ese período en Chile, la presencia de éstas en el ámbito general de la cultura y, específicamente, en el de la producción literaria es mínimo y se reduce a unos pocos nombres y obras, cuya alusión se reitera en todos los textos y casi en los mismos términos que propuso José Toribio Medina en su libro sobre *La literatura femenina en Chile* y antes, en 1878, en su *Historia de la Literatura Colonial de Chile*.

Respecto de los textos en los cuales las mujeres sólo constituyen objeto de representación, tales como los escritos de cronistas, viajeros e historiadores, se puede atraer el

¹⁰ Montes, Hugo y Julio Orlandi, *Historia de la literatura chilena*, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1974, pág. 84.

¹¹ Fernández Fraile, Maximino, *Historia de la literatura chilena*, Editorial Salesiana, Santiago de Chile, 1996 (segunda edición), pág. 142.

¹² González Vergara, Ruth, *Nuestras escritoras chilenas. Una historia por descifrar*, Guerra y Vergara editores, Santiago, 1993.

¹³ Cano, Imelda, *La mujer en el Reyno de Chile*, Ediciones de la Municipalidad de Santiago, Santiago, 1981.

ensayo de Lucía Santa Cruz “La mujer en el Reino de Chile vista por cronistas y viajeros”, contenido en el libro *Tres ensayos sobre la mujer chilena*¹⁴, que recoge una visión de la mujer desde la Conquista y la Colonia hasta el siglo XX.

Éste es básicamente una recopilación de opiniones de hombres cultos que escriben sobre las mujeres. Generalmente en este tipo de documentos, más que reflejar la realidad de ellas, se proyecta la opinión, valores y juicios de quien escribe, sin embargo, en la síntesis hecha por la autora se pueden apreciar -cosa que ella también señala- las profundas discrepancias que aparecen en las obras citadas. Quizás una de las diferencias más destacables es la visión de los cronistas y viajeros extranjeros en relación a la independencia de la mujer chilena de la Colonia. Algunos, como Fréizer, a fines del siglo XVIII manifestaba: “En su casa la mujer es tan independiente como en Francia”, condición que incluso para algunos llegaba a ser reprobable, como para el inglés Vancouver, que escribía “En Inglaterra, casi con algunas excepciones, el bello sexo está dotado de una gran delicadeza de sentimiento, pero en Santiago hemos observado, no solamente en las maneras y la conversación de las damas sino en los bailes y en otras ocasiones, tal libertad, que un extranjero, y sobre todo un inglés, no puede formarse muy buena opinión de sus virtudes, y al contrario se ve forzado a juzgarlas desfavorablemente”. A diferencia de lo anterior, González de Nájera destaca entre las virtudes de las chilenas el poder desenvolverse solas con “varoniles ánimos” en el quehacer de la casa y de la hacienda. Sin embargo, todos ellos concuerdan en la ignorancia y poca educación de la mujer y “que sólo haya un corto número que sepan leer y escribir”.

La visión que configura una imagen genérica de la mujer, como la que ofrecen estos textos de cronistas y viajeros, la reduce a tipos y estereotipos que no recogen la diversidad étnica, social y cultural de la realidad femenina colonial, ni menos experiencias y percepciones individuales. Esa imagen, que es la que ha prevalecido en nuestra tradición cultural y que sólo en el último tiempo empieza a modificarse¹⁵, pone de relieve la identificación de lo femenino con la esfera de lo familiar doméstico, las altas virtudes morales, ciertas capacidades notables como la de administración de la casa y hacienda y la condición dependiente, sumisa según algunos o independiente y libre según otros, incluso al extremo que lleva a “no poder

¹⁴ Santa Cruz, Pereira y Zegers, *Tres ensayos sobre la mujer chilena*, Editorial Universitaria, Santiago, 1978.

¹⁵ Así lo demuestra el libro de Montecino mencionado anteriormente, y también el artículo “Mujeres y vida privada en el Chile colonial”, incluido en la *Historia de la vida privada en Chile*, de Sagredo y Gazmuri, Taurus, Santiago, 2005, pp. 95-123, que considera la diversidad étnica con lo que efectivamente define una realidad más acertada de las mujeres de la época, pues según su condición étnica se condicionan sus circunstancias vitales.

formarse muy buena opinión de sus virtudes y al contrario se ve forzado a juzgarlas desfavorablemente”.

Dentro de esa imagen, la participación de la mujer en actividades propiamente públicas y culturales no tiene lugar salvo las referidas al cultivo de la música, ello sumado a la constatación de que en la época colonial escasas mujeres saben leer y escribir, lo que parece anular toda posibilidad de reconocer mayor actividad escritural femenina que la señalada en los textos antes aludidos, así como también impide modificar las imágenes estereotipadas que de las mujeres chilenas coloniales trazan los textos épicos, historiográficos, de cronistas y viajeros.

En contrapartida, la indagación en archivos proporciona antecedentes valiosos que permiten avanzar en el conocimiento de la realidad femenina chilena colonial, configurando una visión más acabada de ella.

Allí abundan textos notariales, cabe señalar que conforman una manifestación del poder y del sistema dominantes en la Colonia en cuanto constituyen, según la concepción que proviene de las *Partidas* de Alfonso X el Sabio -vigentes en España y América a lo largo de los siglos coloniales e incluso hasta avanzado el siglo XIX- medios o instrumentos de la justicia destinados a establecer y mantener el orden que ese sistema impone en el plano social e individual.

En ellos, el acto oral del sujeto que testa, presenta la demanda, hace donación de bienes o expresa su voluntad en las distintas materias que requieren declararse en este tipo de documentos, así como las realidades individuales de esos sujetos, se presenta mediado por la escritura del representante del poder y del sistema hegemónico, el escribano: este es quien establece esas realidades y el acto oral en que el sujeto declara su voluntad -y que es el que origina el documento notarial- en los términos que exige la rigurosa preceptiva a la que deben conformarse y que es, casi sin variantes, la establecida en las *Partidas*, actualizada y difundida profusamente a través de manuales de escribanos que, tanto en España como en América, se escribieron en abundancia en los siglos XVI, XVII y XVIII.

Sin embargo, estos textos que presentan un alto grado de formalización y que pretenden homogeneizar individualidades y particularismos, manifiestan, como indica Mabel

Moraña¹⁶ en su libro *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso Barroco*, que el fenómeno de imposiciones verticalizadas del discurso dominante y hegemónico en los sectores subalternos, tiene su respuesta por parte de estos sectores. Respuestas tendientes a impugnar el discurso hegemónico y los principios de legitimación en que éste se apoya, las que se desarrollan y afianzan hasta constituir formas alternativas dentro de conciencias subalternas por su ubicación dentro del aparato político social de una época. Formas alternativas que proponen un proceso de difícil lectura. En primer lugar, porque esa misma posición de subalternidad condiciona el grado de formalización y homogeneidad que el discurso puede alcanzar. En segundo lugar, porque la evidencia histórica de ese proceso, su posibilidad de documentación, implica la interpretación de indicios que, expresados muchas veces con el lenguaje y la retórica dominantes, se mimetizan con la visión del mundo hegemónica, la remedan, la parodian o utilizan para sus propios fines.

Basándose en esa perspectiva, el estudio discursivo textual de demandas judiciales¹⁷ y testamentos¹⁸ de mujeres chilenas de la Colonia revela que el acto original de demandantes y testadoras, así como aspectos de sus realidad personal y situaciones afectivas, se manifiestan a través de indicios que infiltran en el rígido entramado del discurso escribanil contenidos y sentidos que responden a esas individualidades que el discurso notarial busca homogeneizar.

Los textos notariales conforman un espacio en el cual se manifiesta, si bien de modo indirecto, la voluntad de los sujetos femeninos de expresar su individualidad y donde, a pesar de la mediación homogenizadora de la escritura del escribano, las mujeres se representan con una diversidad de imágenes que no corresponde a la tradicional de presencia sumisa, devota, dependiente, sino más bien, como afirma Lucía Invernizzi¹⁹, como presencias que “ya sea transitando entre los límites del jardín cerrado o haciendo de él el reino de su dominio, recluidas en celdas o rompiendo cercados” buscan proyectarse “en espacios más amplios que en algo se asemejan a los de la liberación o la libertad”.

¹⁶ Moraña, Mabel, *Viaje al Silencio. Exploraciones al discurso Barroco*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pág. 59.

¹⁷ Un análisis más en profundidad y estudio de casos se presenta en mi tesis para optar al grado de licenciada en lengua y literatura hispánica de la Universidad de Chile. *Las prácticas judiciales de la Colonia siglos XVII - XVIII*, dirigida por la profesora Lucía Invernizzi, 1995.

¹⁸ El proyecto Fondecyt 1980764/98 dirigido por Lucía Invernizzi y del cual fui alumna tesista, que dio origen a mi tesis de magíster, son los que dan pie a todas estas afirmaciones y que fueron sintetizadas en mi artículo “Testamentos de mujeres chilenas del siglo XVII: discursos identitarios”, en Salles y Fernández, Quito, 2008.

¹⁹ Invernizzi, Lucía, “Imágenes de la mujer en testamentos chilenos del siglo XVII”, en *Actas de las V Jornadas de historia de la mujer*, Universidad de Chile, Santiago, 2001.

Además de estos textos en los que la realidad femenina se presenta mediatizada por la escritura del escribano existe otro tipo: los escritos de propia mano. Aunque escasos, esos textos muestran sujetos femeninos que asumen la escritura. De ellos, se han recopilado algunos, entre ellos cartas de seglares y religiosas publicadas por Sergio Vergara²⁰ en su libro *Cartas de Mujeres en Chile 1630-1881*, donde entrega una muestra de veintiséis cartas que corresponden al período colonial.

De las veintiséis que recoge el libro –de las cuales diecinueve son de seglares y siete de monjas- varias responden básicamente al tipo de carta personal que, como ha señalado Leonidas Morales²¹, se propone “conjurar la ausencia, intentar cubrir la distancia que separa del interlocutor”, en un esfuerzo por llenar el vacío de la ausencia física y recuperar su presencia. De allí que el tema reiterado en estas cartas sea la separación entre parientes, los sentimientos y afectos suscitados por ello.

Junto con lo anterior, encontramos en las cartas diversidad de temas, propósitos y tipos epistolares, entre los cuales cabe destacar cartas de petición de dinero, pensiones o bienes para resolver aflicciones económicas; de petición a autoridades para que intervengan en situaciones familiares problemáticas o que denuncian hechos que exigen corrección, como las de la abadesa del monasterio de las Carmelitas Descalzas, Sor Josefa de San Joaquín, al obispo de Santiago Manuel de Alday, solicitándole que intervenga para que el benefactor del monasterio, corregidor Luis Zañartu, no permanezca en el convento como si fuera su casa.

Entre otros aspectos destacables, en algunas de estas cartas se incluyen interesantes descripciones sobre sucesos que han conmovido a la sociedad santiaguina de la época, como los que relata Isabel Pardo Figueroa a sus hijos, o las reacciones que provocan en la ciudad las noticias sobre los terremotos de Lima y Lisboa.

Sin embargo, es en los ámbitos de los conventos femeninos donde la práctica de la escritura fue frecuente y produjo diversidad de textos que no se han conservado o permanecen ignorados en los archivos de los monasterios, y que poco a poco han comenzado a conocerse y a transformarse en objeto de estudio. Entre los productos de esa escritura –que las monjas ejercitaron profusamente- hay cartas que en su mayoría han desaparecido, conservándose sólo

²⁰ Vergara, Sergio, *Cartas de Mujeres en Chile 1630-1881*, Editorial Andrés Bello, Santiago 1987.

²¹ Morales, Leonidas, *La escritura de al lado. Géneros referenciales*. Editorial Cuarto Propio, Serie Ensayo, Santiago, Chile. 2001.

aquellas que por su contenido han sido estimadas de algún interés. Como ha dicho Asunción Lavrín: “Estas cartas se incorporaban al cuerpo histórico de la institución por contener materias relacionadas con la economía al interior del claustro, con los procesos de fundación y elección, con las profesiones, con la obediencia debida a los prelados, con la observancia de las reglas y con asuntos de dogmas y espiritualidad”²².

Las monjas coloniales produjeron, además, textos de diferentes géneros: composiciones poéticas, líricas y dramáticas preferentemente de temas sacros o de circunstancias; crónicas y relatos de la vida del convento; informes relativos a asuntos administrativos. Entre ellos destacan las narraciones o relatos autobiográficos y las cartas espirituales que constituyen actualizaciones de lo que llamaré “escritura conventual”. Ésta se caracteriza básicamente por ser producto de una escritura que, por mandato de confesores o autoridades eclesiásticas, debían constituir las monjas para dar cuenta del “estado de su alma”, con el fin de que ellos, los confesores, las orientaran en su vida espiritual.

En sus realizaciones en el resto de Hispanoamérica, dan cuenta de ella numerosos estudios²³; sin embargo en el caso del Chile colonial ha habido poca preocupación tanto en la búsqueda de escritos de monjas como en su estudio. Estos se reducen a la *Relación Autobiográfica* de Úrsula Suárez, constituida en objeto de estudios críticos a partir de la edición hecha por M. Ferreccio²⁴, publicada en 1984, y más recientemente, el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, edición crítica de Raissa Kordic²⁵ publicado el año 2008.

Estos dos últimos textos mencionados constituyen los objetos centrales de esta tesis. Mi hipótesis central es que ambos textos son dos actualizaciones diferentes de la escritura conventual en las cuales, y dentro de las restricciones que ese formato impone y de las rigurosas normas que lo regulan, se empiezan a manifestar sujetos e identidades femeninas que ya no se definen sólo en la esfera de lo religioso espiritual, sino en las complejidades y

²² Lavrín, Asunción, “De su puño y letra: epístolas conventuales” en *El Monacato femenino en el Imperio Español*, Manuel Ramos Medina coordinador, Condumex, México, 1995, pág. 44.

²³ Nombraré tan sólo algunos, tales como los de Electa Arenal y Stacey Schlar, denominado *Untold sister: Hispanic nuns in their own work*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989; *El Monacato femenino en el Imperio Español*, Manuel Ramos Medina coordinador, Condumex, México, 1995; Loreto, Rosalba, *Los conventos femeninos y el mundo urbano*, Colegio de México, Ciudad de México, 2000, etc.

²⁴ Suárez, Úrsula, *Relación autobiográfica*, Biblioteca Antigua Chilena, Universidad de Concepción, Santiago, 1984.

²⁵ Kordic, Raissa, prólogo y edición crítica, *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Madrid, 2008.

contradicciones de su ser y en sus capacidades para actuar en el campo del conocimiento, del saber, del dominio de la palabra, en definitiva, en el campo de la “cultura letrada”, dominio exclusivo de los varones en una sociedad patriarcal como la colonial.

Los textos de Úrsula Suárez y de la monja Peña y Lillo, cada uno en la especificidad del género discursivo que predominantemente actualizan –relación autobiográfica y cartas espirituales- con estrategias discursivas diferentes e integrando diversidad de tipos y géneros, recursos de la tradición literaria y retórica, evidenciarán la emergencia de sujetos femeninos que hacen de la escritura y del discurso conventuales medios de autoconocimiento, constitución y expresión de individualidades conscientes de sí mismas, de su propia escritura y de su discurso, constituyéndose así en textos inaugurales de la escritura de mujeres en nuestro país y manifestación significativa de la producción literaria de ellas en los siglos coloniales.

Previo al estudio individual de cada uno de ellos, como representantes de un género de escritura conventual netamente femenina, se presentan dos capítulos que se proponen caracterizar el contexto en que se producen los textos conventuales. El primero trata de explicar las condiciones de producción de este tipo de textos, vale decir, la vida en los conventos femeninos coloniales, mientras el segundo se ocupa de caracterizar la textualidad de este tipo de escritura que da origen a este género histórico.

I Los conventos coloniales, un mundo de mujeres

La fundación de conventos de mujeres en la Colonia fue una práctica habitual en la época, ello no debiera sorprender, pues en una sociedad tan piadosa como esa lo natural era que muchos individuos, y entre ellos las mujeres, quisieran dedicarse a la vida religiosa. Sin embargo, estos no aparecieron tempranamente sino cuando las ciudades ya estaban establecidas y formadas. ¿A qué se debió este hecho?

Esto se debió a varias causas, la primera es que durante el período de Conquista, los primeros europeos que llegaron a América fueron mayoritariamente hombres, en tanto las mujeres españolas que arribaron en ese primer momento fueron muy pocas y en su gran mayoría eran madres de familia. Más tarde, cuando ya las nuevas sociedades estuvieron asentadas, esta situación se invirtió, había más mujeres que hombres. ¿Qué hacer con ellas?

Debemos considerar que la sociedad colonial era una sociedad eminentemente patriarcal, dominada por la obsesión de la honra masculina y el honor a Dios, sustentada por una teocracia ideológica²⁶, en la cual las mujeres eran consideradas débiles, por lo tanto se requirió de un lugar para custodiar la virtud y honra femenina, y para ello no había nada mejor que los monasterios. Esta era su función social: la de formar a las mujeres de la comunidad en la sumisión y obediencia a Dios y a los hombres. Sin embargo, estas organizaciones rebasaron de alguna manera sus originales funciones transformándose en verdaderos mundos de mujeres donde compartían las que entraban al convento por una real vocación, las que estaban allí para educarse o las que estaban allí, pues debían reformarse (las recogidas)²⁷.

²⁶ Bravo Arriaga, María Dolores, “La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España”. En *Estudios de Cultura Literaria Novohispana*, 1997, N°8. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pág. 36.

²⁷ Cabe señalar que la noción de recogimiento consideraba a todas las mujeres; como práctica teológica el recogimiento surgió como un método de oración contemplativa y unión directa con Dios en la España pretridentina, donde estas prácticas místicas recibieron un tremendo respaldo, lo que derivó en una práctica femenina de religiosidad: las beatas. En la América colonial se resignifica como un encierro institucional, el retiro del mundo, la oración mental y la disciplina física. Sin embargo, la noción de encierro se torna sinónimo de recogimiento respecto de lo que debían hacer las mujeres “decentes” y con mayor razón las que no eran consideradas de tal condición. Un estudio acabado de la noción de recogimiento se encuentra en el excelente libro de Nancy Van Deusen *Entre lo sagrado y lo mundano: el recogimiento en el Lima colonial*, U. Católica del Perú, 2007.

Tradicionalmente se ha considerado a los conventos de monjas como lugares de reclusión y el símbolo de la opresión a las mujeres por parte de un sistema patriarcal y confesional²⁸. Hace ya varios años, distintos estudios²⁹ han demostrado que los conventos de monjas constituían mundos mucho más complejos que lo que se ha pensado habitualmente, pues allí compartían mujeres de variada condición social, étnica y etaria que, como ya dije, tenían distintas motivaciones para vivir en el convento.

Este capítulo intenta ilustrar que efectivamente las monjas poseyeron una vida bastante más autónoma que las mujeres de la época, pues al vivir en un mundo cerrado desarrollaron prácticas que para la sociedad colonial eran de alguna u otra manera sorprendentes y contradictorias con su condición de mujer. Así acontece, por ejemplo, con el grado de autonomía que tenían las monjas coloniales. Conceptualmente, autonomía “implica la capacidad de instituir proyectos propios y la producción de acciones deliberadas (voluntad) para lograrlos, es decir subjetivarse como sujetos. Sujetos capaces de discernir sus deseos y sus intereses y de elegir las mejores acciones para concretar dichas elecciones. En el caso de la autonomía de género estamos hablando del grado de libertad que una mujer tiene para actuar de acuerdo con su elección y no con la de otros”³⁰. Existe una estrecha relación entre la adquisición de autonomía de las mujeres y los espacios de poder que puedan instituir, tanto individual como colectivamente. El grado de autonomía de un sujeto singular es inseparable del grado de autonomía del grupo social al que pertenece, por tanto, el grado de autonomía personal que una mujer pueda desplegar dependerá también de la autonomía posible de su grupo social y de aquella que las mujeres de la sociedad a la que pertenecen hayan alcanzado.

En los conventos se instituyeron espacios de poder individual: la abadesa; y espacios colectivos: las monjas de velo negro, logrando algunos espacios de libertad. Mi hipótesis tentativa es que esto se debe efectivamente a que era un mundo cerrado de mujeres, que si bien es cierto era dirigido y vigilado por la jerarquía eclesiástica, la cotidianidad -siempre más dinámica que la teoría- modeló prácticas que cambiaron la subjetividad de algunas de estas mujeres, pero que no generó una irradiación al conjunto de la sociedad porque los muros que

²⁸ Entre los estudios más actuales con esta posición está el de la mexicana Marcela Lagarde y, más recientemente, el de José Luís Sánchez Lora.

²⁹ Estudios tales como los de Asunción Lavrin, Rosalva Loreto, Jean Franco, Victoria López-Cordón, Fernando Bouza, etc.

³⁰ Machinea, José Luis, et al., *Objetivos de desarrollo del milenio: una mirada desde América Latina y el Caribe*. Publicaciones de las Naciones Unidas. Santiago, Chile, 2005, pp. 114.

cercaban el convento clausuraban dicha posibilidad. Muros no de adobe, sino más bien contruidos por la sociedad patriarcal y la religión católica.

Para ilustrar lo anterior, tomaré aspectos que son fundamentales en el concepto de autonomía de las mujeres tales como la educación y el dinero; por último, me ocuparé de la relación con el cuerpo, que sin duda es la que determina una relación más marcada con la autoridad y la visión masculina. Antes de ello, señalaré cómo funcionaba en la práctica la clausura.

¿Obedientes, encerradas y calladas?

A fines del siglo XVII existían en Santiago cinco monasterios de monjas, estos correspondían por orden de antigüedad a las Agustinas, con 80 monjas; las Clarisas de la Cañada, 60 monjas; Clarisas de la Plaza con 36; Carmelitas descalzas con 36 monjas; el beaterio de Santa Teresa, que en 1698 pasó a ser el monasterio de Santa Rosa y que contaba con 26 monjas³¹. Si a esto se agregan las sirvientas y esclavas de cada una de estas monjas, las niñas que estaban a su cargo o en el convento como educandas y otras mujeres que vivían allí sin ser profesas, se puede pensar que cada uno de estos recintos albergaba más de un centenar de mujeres que convivían de una determinada manera, bajo la regla que cada orden poseía, pero muchas veces transgrediéndola abiertamente, como era el caso de la vida en comunidad, porque muchas monjas no realizaban la vida en común, pues vivían en sus propias dependencias, que eran departamentos individuales.

Este mundo conventual dio origen a un mundo autónomo de mujeres, pues si bien estaban bajo la vigilancia y el dominio de la Iglesia, al interior de ellos las normas y prácticas se las daban las propias monjas. Es así que se originaban luchas de poder entre ellas, por ejemplo para las elecciones de la abadesa, pues en esas ocasiones las monjas votaban por quién las dirigiría, lo que dio origen a numerosos pleitos, disputas y reprimendas que se encuentran documentadas. Sin embargo, el estereotipo de las monjas consagradas a la vida contemplativa era tal que esas disputas no eran consideradas, sino más bien obviadas, pues lo que operaba era la idea de mujeres sumisas a Dios y a los hombres. Así, por ejemplo para Vicuña Mackenna el origen de los numerosos conventos de monjas en el Santiago colonial se debía a que la Guerra de Arauco producía muchas viudas, que anhelaban el retiro, el silencio y la oración, sublimes consuelos del dolor por la pérdida de sus maridos y porque, por otra parte, crecían las hijas de los conquistadores y era preciso educarlas en los claustros³².

La verdad es que Vicuña Mackenna no deja de tener razón cuando plantea que a las mujeres debía educárselas y eso era en los claustros, pues los conventos coloniales fueron los que se dedicaron a ello. Sin embargo, también a ellos ingresaron muchas mujeres que, pese a ser fervientes cristianas, su decisión de ingresar al convento tenía más que ver con argumentos

³¹ Barros Arana, Diego, *Historia General de Chile*, Editorial Nascimento, Santiago, 1930-1934, tomo V, pág. 236.

³² Vicuña Mackenna, Benjamín, "Historia crítica y social de la ciudad de Santiago: desde su fundación hasta nuestros días (1541-1868)", Valparaíso, *El Mercurio*, pág.149.

mundanos que con la sola idea de consagrarse a Dios. Octavio Paz lo plantea de la siguiente manera:

*“Pero olvidar que en esa época la vida religiosa era una ocupación como las otras sería mucho olvidar. Los conventos estaban llenos de mujeres que habían tomado el hábito no por seguir un llamado divino sino por consideraciones y necesidad mundana”*³³

Efectivamente, la vida religiosa –en esa época– era una profesión que les daba sustentabilidad económica y respetabilidad, de allí que las mujeres tomaran los hábitos por arreglos familiares, por falta de fortuna, porque no podían o no querían casarse. Por ejemplo es el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, que en su *Respuesta a Sor Filotea* da sinceras razones de su ingreso a la vida religiosa:

*“Entréme de religiosa porque, aunque conocía que tenía el estado de cosas (de las accesorias hablo no de las formales) muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación, a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinentillas de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros”*³⁴

Quizás -si no con la lucidez de Sor Juana- muchas de las monjas coloniales pensaron lo mismo a la hora de profesar. El convento daba la posibilidad de una vida alternativa al matrimonio o a la mal mirada solterona que debía terminar viviendo de allegada en la casa de algún hermano, cuidando los sobrinos, siempre bajo la sujeción de algún hombre de su familia. Los claustros, en contrapartida, permitían una vida respetable en la que se podía hacer muchas cosas, de hecho se podía llegar a ser abadesa u otros cargos que implicaran una cierta

³³ Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz, o, las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pág.149.

³⁴ Paz, Octavio, 1983, *Ob.cit.* pág. 156.

posición al interior del convento, pero también para la sociedad en general, pues la figura de la religiosa es uno de los roles ético sociales más importantes del imaginario de la época, de allí que no sea difícil explicarse que muchas hijas de familias importantes de la época se fueran al convento.

Sin embargo, los conventos distaban mucho de ser los lugares de retiro y recogimiento que son para el imaginario de nuestra época. En las “*Crónicas de las Agustinas*” se consigna que las familias principales que enviaban a sus hijas a dicho convento para su educación introdujeron la costumbre de que las niñas saliesen a sus casas a su antojo, volviendo al monasterio cuando querían, produciendo daño y desorden a la quietud y a la disciplina³⁵, y con ello infringiendo abiertamente la regla de la comunidad.

La quietud y contemplación parecieran no haber sido elementos centrales de la cotidianidad, pues las monjas -muy barrocas ellas- convertían cada acontecimiento en una gran fiesta, cuando eran visitadas por las autoridades o confesores; éstos en muchas ocasiones se quedaban -más del tiempo necesario- en los claustros a disfrutar de la música y comida que tan exquisitamente las monjas ofrecían. Era frecuente que en los días de “aguinaldo”³⁶ las abadesas enviasen a repartir con profusión, comidas y viandas, en las calles al atardecer, en esas ocasiones frente al portón de los monasterios se encendían diversos fuegos artificiales.

Un ejemplo de lo que podían llegar a ser los preparativos de una fiesta, es mirar el vale de gastos de una fiesta del convento de las Clarisas en 1771³⁷:

- Diez reales para un sombrero para criado (para que se presentara bien).
- Dos escaños que se mandaron hacer nuevos para la iglesia a doce pesos cada uno.
- Seis pesos y cuatro reales que se dieron a los arpistas.
- Una arroba de chocolate en nueve pesos para la fiesta.
- Veinte pesos para el cultero para el disparo de kalendas y fiesta de Santa Clara.
- Dieciocho reales que importaron doce cargas de romerillo (para la decoración).
- Cuatro pares de zapatos de criadas para la fiesta, a cinco reales cada par.

³⁵ Cano Roldán, Imelda, *La mujer en el Reyno de Chile*, Santiago, 1980, pág.525.

³⁶ Día que presidía a la pascua de navidad.

³⁷ Consignado por Marcela Krause Bisquertt en su tesis, *Monasterios Femeninos en el Reino de Chile*, Tesis, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995. pág. 71.

- Tres pares de chinelas para las criadas.
- Seis caparos para las vísperas a ocho reales cada uno.
- El día de la fiesta a los capellanes que se vistieron a ocho reales cada uno.
- Al predicador de la fiesta se le enviaron veinticinco pesos de plata y una libra de polvillo que importa a veintinueve pesos.
- Una pila de gastos en trabajadores para preparar la iglesia y las andas.

Claramente las religiosas no se fijaban en gastos, así los conventos eran los centros de reuniones y de alguna manera el teatro de la época, pues las educandas se reunían en el coro, frente al público que repletaba el templo y allí, a hora de vísperas y ataviadas con elegancia, en época de Navidad cantaban villancicos junto al pesebre y bailaban una danza lenta y grave con acompañamiento de canto, al ritmo de castañuelas y acompañamiento de guitarras. Con tan febril actividad no sorprende esta Real Cédula:

*“Viendo los grandes inconvenientes que se han seguido y siguen de haberse permitido el hacer comedias y otras representaciones en algunos de los conventos de religiosas, contra la reverencia que se debe a lugares tan sagrados, siguiéndose de ellos escándalos y ofensas de Dios Nuestro Señor y mal ejemplo a los fieles y estar en ellos con menos modestia y decencia. Y para que de aquí adelante se eviten efectivamente estos y otros graves daños que se pueden seguir de que se continúe cosa tan perjudicial, habiéndose visto y considerándose muy atentamente, resolvió el Rey de España dar la presente, por la cual ruega y encarga que de aquí en adelante de ninguna manera y en ningún caso se hagan ni representaciones de comedias en los conventos de religiosas, así en las iglesias como fuera de ellas”*³⁸

El párrafo citado es elocuente para mostrarnos que la vida conventual era bastante más activa que contemplativa, por lo tanto, observemos cómo era el funcionamiento y las jerarquías que operaban tanto al interior como al exterior los conventos coloniales. Ellos tenían una doble dependencia del mundo exterior, por una parte, estaban bajo la autoridad del obispo y, por otra, del cabildo, vale decir de la autoridad eclesiástica y de la civil, ambas

³⁸ Cano Roldán, Imelda, *Ob.cit.* pág. 526 citando el documento N° 160 del Archivo del Arzobispado, libro XXIV, pág. 15.

tenían una injerencia importante en la vida conventual y por lo mismo se dieron no pocos conflictos entre ambas autoridades y las monjas, que no siempre estaban tan dispuestas a ejercer el voto de la obediencia.

En el caso de la creación de los conventos en Hispanoamérica, era el Rey quien autorizaba la creación, otorgaba una cierta cantidad de dinero para ello e incluso decía cuántas monjas debían concurrir a su fundación, sin embargo ello era producto de la petición de los feligreses a través del cabildo. Los motivos generalmente obedecían al interés de la comunidad por tener un lugar para educar a sus hijas, o por que un número de mujeres se quería dedicar a la oración retiradas de la vida mundana. El primer convento de Santiago —el de las Agustinas- fue fundado por el cabildo, el vicario y el provincial de San Francisco sin licencia pontificia ni real, con el objeto de que en él se educaran las hijas de los conquistadores. En 1577 profesaron las primeras siete monjas, sus fundadoras, un siglo después el mismo convento llegó a albergar cerca de quinientas mujeres, por lo cual se debió regularizar el número de monjas que lo integraban. Llegó a constituir uno de los monasterios más grandes e influyentes de la sociedad colonial, sus celdas eran algo costosas, con cocina y recámara por separado y se vendía el derecho de llaves³⁹.

Para el caso de Chile, Alejandra Araya nos indica que se puede hablar de dos modelos de fundación, el primero sería el de “conventos en evolución” por sus orígenes ajenos a los cánones jurídicos, que serían los casos de las Clarisas de la Cañada o de antigua fundación, de las monjas trinitarias de Concepción, y de las Dominicas de Santa Rosa de Santiago. El segundo, los de fundación tradicional, con permisos canónicos en regla y cuyas primeras habitantes fueron monjas profesas que salieron de sus monasterios de origen a fundar los nuevos, como es el caso de las Clarisas de la Victoria, Capuchinas y Carmelitas⁴⁰.

El denominado “convento por evolución” se refiere a las comunidades de beatas, que luego se transforman en monasterios. Vale la pena detenerse un poco en esto, pues la condición de beata era “ante todo una opción personal que rechazaba tanto el matrimonio como el convento, la autoridad paterna, y la dominación conyugal”⁴¹; por ello, las beatas siempre han sido miradas sospechosamente por la jerarquía eclesiástica, pues estas mujeres

³⁹ Cano Roldan, Imelda, *Ob.cit.* pág. 546

⁴⁰ Araya, Alejandra, “El discurso sofocado. “El epistolario confesional De una monja chilena en el siglo XVIII”. *Revista Mapocho* 2003, N° 53, Santiago, pág. 5.

⁴¹ Bennasar, Bartolomé, *Inquisición española y poder político y control social*, Editorial Crítica, Barcelona, 1981, citado por Fernando Iwasaki en su artículo “Las alumbradas de Lima”.

que quieren dedicar su vida a Dios, vivir en comunidad, algunas de ellas muy activas que decían tener comunicación directa con la divinidad y una relación muy débil con la autoridad eclesiástica, no constituían el modelo de mujer que le interesaba a la Iglesia ni menos a una sociedad patriarcal como la colonial. Sin embargo, esto era más común de lo que se piensa. En toda Hispanoamérica se registraron casos de beatas enjuiciadas por la Inquisición, aunque otras pudieron hacer sus vidas autónomamente⁴² y desarrollar sus proyectos de comunidades, que la mayoría de las veces terminaron transformándose en conventos reconocidos por la autoridad eclesiástica.

En cuanto a la jerarquía que se daba al interior de los conventos era la siguiente: la comunidad estaba conformada por la abadesa, quien era la que dirigía a la comunidad, por ello también se la denomina Madre Superiora. Para llegar a ser elegida superiora era indispensable que la candidata tuviera a lo menos cuarenta años cumplidos y diez años de profesas, su cargo duraba tres años y se accedía a él por elección de la propia comunidad, sólo tenían derecho a voto las religiosas de velo negro. Las elecciones eran presididas por un “Presidente de elecciones”, que era generalmente el ordinario o un delegado de éste.

La abadesa era la responsable de dirigir el convento, para lo cual contaba con la vicaria, que era el segundo cargo más importante. También contaba con un consejo de definidoras o madres discretas y estaba también la provisora, que era quien asumía la responsabilidad de proveer al convento de todo lo que se necesitaba para su buen funcionamiento. Otro cargo muy importante era la maestra de novicias. Existía también una monja encargada de acompañar al locutorio a quienes recibían visitas para escuchar lo que hablaban, de allí su nombre: escucharía. El coro poseía una vicaria, que era la encargada de poner orden, indicar lo que se debía rezar y entonar el rezo. Todos estos cargos eran ocupados por religiosas de velo negro y tenían un sitio privilegiado al interior de los conventos, pues habían pagado su dote por completo y, por lo general, poseían esclavos y sirvientes a su servicio, además gozaban del privilegio de contar con la compañía de parientes y amigas en sus celdas.

También existían las religiosas de velo blanco, que eran las que profesaban sin tener los medios necesarios para el pago de la dote, condición que las obligaba a ingresar al convento a cambio del desempeño de un oficio, sin embargo existían de dos tipos: las llamadas donadas que eran las que profesaban obligándose a servir en cualquier oficio de la comunidad, tales

⁴² El caso más notable es el de Santa Rosa de Lima, beata de la tercera orden dominica, la cual nunca profesó en un convento y fue la primera santa de América en el año 1671.

como cantora, cocinera u otro y las llamadas de rescate, redimidas o sargentas, que al ingresar al convento pagaban una pequeña dote, “el rescate”, lo cual las liberaba de los trabajos pesados, no estando por lo tanto obligadas a servir al resto de la comunidad; incluso, en el caso de que lograran reunir el dinero necesario para el pago de toda la dote podían llegar a ser religiosas de velo negro⁴³.

⁴³ Krause Bisquertt, Marcela, *Ob.cit.* pág. 61.

La economía conventual ¿Pobres monjas o poderosas prestamistas?

Numerosos estudios, peruanos, mexicanos y españoles⁴⁴ sobre conventos coloniales han demostrado la importancia económica que éstos poseían al interior de su comunidad. Asunción Lavrín indica para la realidad de Nueva España “los conventos de monjas desempeñaron un papel interesante e importante en la vida económica del virreinato. En los primeros dos siglos de la vida colonial los conventos adquirieron, recibieron tierras y otras propiedades, que explotaron con variable éxito. Puesto que la administración de esta propiedad era con frecuencia inepta, sin embargo, esto no ejerció gran influencia sobre la economía como podría haber sido. Hacia el final del siglo XVII cambios sustanciales habían ocurrido en la manera de inversión y administración del capital de los conventos de monjas. Los conventos mostraron una inclinación mayor a comprar la propiedad urbana. También comenzaron a invertir su capital con más frecuencia en préstamos a los sectores productivos, tales como los comerciantes, terratenientes y mineros”⁴⁵.

En el caso de Chile siempre se ha insistido que los monasterios coloniales eran muy pobres y no podían satisfacer los requerimientos mínimos de las monjas, pero no se ha hecho un estudio que muestre qué papel jugaron los conventos de monjas en la economía colonial. Ese estudio es una tarea pendiente, sin embargo hay algunos datos interesantes que se pueden recabar para formarnos una idea de la economía conventual.

Los conventos coloniales se financiaban de diversas maneras: a través de dotes, donaciones, capellanías, censos⁴⁶ y ventas de productos. Estas dos últimas fuentes de ingreso

⁴⁴ Alvarez, José Antonio, *Trabajo, dinero y negocios*, Editorial Trota, Madrid, 2000; Lavrin, Asunción “The role of nunneries in the economy of New Spain in the eighteenth century”, En *Hispanic American Historical Review* nov. 1966N°46; Bauer, Arnold, “El agro y la iglesia colonial Americana”, en *Cuadernos de Humanidades*, de la Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Humanidades N°4, Historia serie 2, julio 1989; Soeiro, Susan, “The social and economic rol of the convent: women and nuns in Colonial Bahía 1677-1800”. En *Hispanic American Historical Review* 1974, Department of History University of Pittsburgh 54:2, p. 209-232; etc.

⁴⁵ Lavrín, Asunción, *Ob.cit.* pág. 2.

⁴⁶ Censo, en la época colonial, tenía varios sentidos genéricos, cuya polisemia implica que cuando los textos o demandas se refieren a censos estamos hablando de distintas operaciones comerciales o financieras. El más antiguo, legislado en las Partidas, consistía en imponer nominalmente una suma de dinero sobre un predio rural o urbano, que devengaba en una determinada renta a favor de una religiosa, de un pariente pobre, de un hospital, de un monasterio, etc.; también en casos de venta de una propiedad, en la cual no se pagaba todo el precio, se solía colocar el saldo insoluto a censo sobre el inmueble. La renta equivalía generalmente en el siglo XVI al 7%, y en el siglo XVII al 5% del dinero impuesto nominalmente. Existía además otro tipo de constitución de censo, que suponía, por el contrario, un desembolso efectivo de capital-dinero. Este tenía su origen en los juros de heredad, consistía en la venta de una renta por la Corona, situada en una tierra o en cualquier otro ingreso de la Real Hacienda que se pagaba periódicamente al comprador de juros; éste, en cambio, había pagado al contado a

en algunos conventos terminaban transformándose en una actividad muy vital y de la cual poco se ha dado cuenta en la historiografía nacional. Cabe señalar que no todos los conventos del Santiago colonial eran iguales respecto de su financiamiento y actividades. En el caso de los dos conventos que más atañen a este trabajo, el de las Clarisas de la Victoria y de las Dominicas de Santa Rosa, tenían distinto origen de creación y por lo tanto una relación muy distinta con el dinero y su financiamiento. El primero fue fundado el 8 de febrero de 1678 por una indicación testamentaria del Capitán Alonso del Campo Lantadilla, con la especial petición de que en él profesaran “20 monjas y diez sargentas sin dote”; las jóvenes que en él profesaran debían tener origen noble y entre ellas tenían preferencia los miembros de su propia familia. Úrsula Suárez pertenecía a la familia del fundador. A diferencia del primero, el convento de las Dominicas de Santa Rosa de Lima –al cual pertenecía sor Dolores- tiene su origen en un beaterio creado por iniciativa del Obispo de Santiago, Fray Bernardo Carrasco, quien mandó traer desde Lima a dos religiosas terciarias en el año 1678. Este origen hace que fundamentalmente el convento de las monjas de Santa Rosa viviera sobre todo de donaciones y venta de comidas, a diferencia del otro que, por estar conformado por lo más granado de la sociedad de la época, poseía una variedad importante de financiamiento, pero principalmente proveniente de los censos.

En general, los monasterios de órdenes femeninas partían con donaciones o limosnas, por ejemplo, el convento de las Clarisas de la antigua fundación se financió a partir de la donación de un sitio cerca de la Cañada por parte de una señora Palma, con limosnas que recogieron en Santiago y en Lima, donde unos piadosos caballeros obsequiaron treinta mil pesos, inducidos por el fervor del Conde de Monterrey que gobernaba Perú en aquella época. Junto con lo anterior, el Rey de España, por Cédula del 1 de febrero de 1609, les otorgó una suma de ocho mil pesos y un subsidio anual de cuatrocientos pesos⁴⁷, a lo que se agrega la dote que debía aportar toda joven que decidía ingresar al claustro, la que en el caso de las Agustinas ascendía a 2.300 pesos, cifra que se moderó algunos años después. No se debe dejar de considerar que muchos de los conventos poseían tierras, fundos o propiedades. Las Agustinas, por ejemplo, eran dueñas de la chacra de Tobalaba y éstas, al igual que las Clarisas, eran dueñas de las propiedades aledañas al monasterio, las cuales arrendaban.

la Corona como precio una cantidad de dinero. Cabe señalar que los censos pueden ser perpetuos o bien redimibles. Mario Góngora, “Incumplimiento de una ley en 1639: su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la ‘noción de frontera de guerra’”, *Boletín de la Academia de Historia* N°76, 1967.

⁴⁷ Vicuña Mackenna, Benjamín, *Ob. cit.* pág. 256.

Al profesar las monjas hacían sus testamentos, en los cuales detallaban sus propiedades, legadas a menudo a los conventos a los que ingresaban. A aquellas que no hacían testamento les ocurría que cualquier herencia que pudieran recibir pasaba automáticamente al convento. Esta práctica ya estaba en boga en el siglo XVII, como una forma de ayudar a los conventos de monjas recién fundados a aumentar sus ingresos a través de las herencias de las integrantes profesas de la comunidad. Esto provocó ciertos abusos que fueron señalados en una Real Cédula de noviembre de 1578. En esta Cédula los prebostes aconsejaban no forzar la profesión de las monjas para conservar sus propiedades o para prohibir legarlas, dando así al convento los argumentos legales para reclamarlos más tarde; muchas monjas hicieron, de este modo, contribuciones bastante considerables a sus conventos. Otra forma de donación de las monjas eran las reservas. Los conventos permitieron que las monjas tuvieran un ingreso privado para sus necesidades personales para relevarse de la carga de gastos comunales⁴⁸. Este ingreso era separado por las monjas en el momento de la declaración de sus bienes personales o les era asignado por padres o parientes. Las monjas generalmente hacían provisiones en los testamentos, legando este dinero o ingreso al convento, ejemplo de ello es el testamento de doña Ignacia de Amasa y Lisperguer, religiosa novicia del Monasterio de la Limpia Concepción⁴⁹:

"...primeramente declaro que la dicha mi madre por hacerme bien correspondiendo al deseo y buena voluntad con que he venido y pretendido la religión me ha comprado una celda la cual me ha alhajado de todo lo necesario para ella y me ha ofrecido dos esclavas para mi servicio que a justa y debida tasación la dicha celda alhajas y esclavas prometidas importará 3.000ps de 8 reales poco más o menos...

Item: ordeno y mando que lo que me pudiere tocar y toca por razón de mis legítimas materna y paterna se impongan a renta 8.000 pesos de 8 reales de principal para que con la renta de los 1.000 pesos de ellos en cada un año se le de a doña Antonia Lisperguer mi tía religiosa de este dicho Monasterio para ayuda al remedio de sus necesidades mientras viviere la dicha mi tía y después de que ella halla fallecido he de gozar yo enteramente de la renta de los 8.000 pesos pero hasta que naturalmente

⁴⁸ Respecto de los gastos comunales, para Chile no hay estudios disponibles, pero el interesante libro sobre cómo administraba los dineros Santa Teresa para los conventos de las descalzas en España, *Trabajo, dinero y negocios* de Jesús José Antonio Álvarez, da algunas luces sobre ello. Por regla general sólo se aceptaban limosnas y no se aceptaban censos, salvo cuando ya era imposible mantenerse con las limosnas.

⁴⁹ Archivo Nacional, Fondo de Escribanos, v.401, f.105.

muera la dicha mi tía no he de percibir ni cobrar más que tan solamente la renta de los 7.000 pesos restantes”.

Todos los monasterios, en general, eran administrados por un síndico que estaba contratado por las propias monjas, sin embargo la vicaria y desde luego la abadesa llevaban la cuenta de los gastos e ingresos. Al término de cada mandato de la abadesa, cada tres años, ésta debía entregar un balance, al igual que el síndico. Dicho balance era presentado al obispo, quien podía o no aprobarlo. Los numerosos sínodos al respecto dan cuenta que las cosas no funcionaban de la mejor manera y que la administración económica ocupaba un lugar muy central:

“Y porque son de mucha consideración los daños que se han seguido en el ajuste de recibos y cartas de pago, que se han dado separados, unos de otros, las abadesas y síndicos, confundiéndose, y pareciendo distintos, los que eran unos mismos: se ordena que de ninguna suerte se de recibo, ni carta de pago, donde no concurra abadesa y síndico y vaya de entre ambos firmado: pena de que los que así fueren no se pasarán en cuenta, ni unos ni otros”⁵⁰

Efectivamente, los síndicos se transformaban en personajes claves en la administración del convento, eran ellos los que servían de puente con el mundo exterior debido a que las monjas no podían salir de su convento, los síndicos llevaban la representación de ellas en los múltiples detalles y trabajos que implicaba la administración, en general se trataba de religiosos, ya que por la estrecha relación que se producía se tornaba muy difícil que un seglar se hiciera cargo. Ciertamente aparecían como buenos cristianos que “ayudaban” a las pobres monjas, sin embargo, revisando la documentación existente respecto de ellos, era un cargo que daba prestigio y poder además de algunas licencias, tales como las que declara en su testamento don Francisco de Osorio, síndico del monasterio de las Agustinas por muchos años⁵¹:

“ Itt declaro que debo enterar en la caja de los depósitos de dicho Monasterio 500ps que recibí de la venta de la estancia de Queupue del principal del censo que allí carga a favor del dicho Monasterio con lo que suplí algunas necesidades que me urgían con el fin de enterarlos cuando se permitiesen hacer nuevas imposiciones por el

⁵⁰ Sínodos de Santiago de Chile. Constitución XV, págs 51-52, citado por Marcela Krause.

⁵¹ Archivo Nacional, Fondo de Escribanos, v.547, f 34-38.

Excelentísimo Señor Obispo que tiene suspendido el que se hagan del caudal de redenciones y mando se paguen al dicho depósito...”

Los síndicos tenían amplios poderes para vender, permutar, comprar, demandar, pero también tenían directa relación con la vida al interior del monasterio, pues también se encargaban de los arreglos y adelantos del convento, lo que se puede apreciar en el siguiente texto:

“... Así ocurrió con el maestro Juan de Toro, clérigo de menores órdenes y ex síndico del Monasterio de Santa Clara Antigua Fundación, que se quejaba de haber sido despedido de este cargo por la señora doña Antonia de Escobar, abadesa de dicho Monasterio, pese a que durante los veintiún años que estuvo al frente de dicho cargo dirigió distintas obras y adelantos en el edificio, tales como el refectorio, un dormitorio que caía a la parte del cerro, una enfermería grande, un locutorio de mujeres, una campana grande que hizo siendo abadesa la señora doña María Flores, un desagüe de cal y ladrillo por bajo la tierra, la mayor parte de la iglesia y el coro con toda curiosidad, las vigas de ciprés. El mismo síndico se habría ocupado también de que se levantara la torre del Monasterio siendo abadesa la señora doña Aldonza de Lillo, de que se hiciesen los escaños y sillas del coro con sus estrados y el asiento de la señora abadesa (la que lo despidió) que costó más de trescientos pesos y cada asiento con su cajón; cuidado del dorado del tabernáculo del Altar Mayor, el púlpito y sobrepuesto de arriba, así como del arco toral, también dorado y pintado. Igualmente intervino en la adquisición de albas, casullas y ornamentos, todo ello siendo abadesa doña Bernarda de Toro y Mazote, más la pila para el agua, y terminó la portada principal de cal y ladrillo con puertas de ciprés y clavazón grande torneada, asegurada con tres candados grandes”⁵².

Los conventos también accedían a comodidades y condiciones de salubridad que muy pocos vecinos tenían en la sociedad de la época.

A pesar de los votos de pobreza, el rechazo a la usura y más allá del debate sobre la legitimidad de los intereses impuestos a los préstamos, ya desde el siglo XVI en las colonias hispanoamericanas existía la imposición de un 5% sobre los préstamos considerados riesgosos

⁵² AN. AES, v. 359, testamento 21-9-1687. Citado en A. de Ramón, *Ob. cit.* pág. 98.

o en los casos que el acreedor dejaba de ganar por haber prestado su dinero⁵³. La actividad financiera no sólo involucraba a las órdenes femeninas y masculinas, también al clero regular de manera individual, a través de los síndicos, las cofradías e, incluso, las propias monjas tenían actividad económica particular a través de las ventas de sus celdas o arrendamiento de tierras de su propiedad⁵⁴.

La revisión de archivos de la Real Audiencia nos da una idea de que las monjas eran bastante activas en cuanto a defender sus derechos, pues están llenos de juicios y demandas por el no pago de censos, préstamos u otros, a diferencia de las órdenes masculinas, dónde tan sólo los jesuitas se muestran tan activos como las órdenes femeninas. Un análisis detallado de estos archivos nos puede dar datos del volumen de montos que estas monjas manejaban, así como también de la dimensión y cantidad de tierras que poseían.

Armando de Ramón, en su libro sobre la historia de Santiago, indica que a fines del siglo XVII y producto del cambio de la economía ganadera a una agraria se requirió gran capital, a falta de bancos u otros organismos de tipo financiero los dueños de tierras recurrieron a los conventos para obtener fondos, pues éstos prestaban a un interés del 5% anual. De Ramón indica además que los conventos dedicaron a este fin la suma de 304.822 pesos, de los cuales 220.280 pesos, es decir el 72,6%, quedó como gravamen de los bienes raíces rurales, chacras o estancias, mientras que el saldo, 84.543 pesos, es decir el 27,74%, fue impuesto sobre bienes raíces urbanos de Santiago⁵⁵. Lamentablemente el autor no indica si correspondían a órdenes masculinas o femeninas los dineros prestados.

Las tablas que a continuación se presentan, se han realizado con la información que aparece en el estudio hecho por Armando de Ramón para Santiago, 1650-1700. Este estudio se efectuó con la información otorgada por distintos documentos (testamentos, poderes, codicilos, ventas, inventarios, dotes, casos judiciales, entre otros, principalmente recopilados desde el Archivo Nacional, Archivos de la Real Audiencia y Escribanos de Santiago y algunos de Archivos eclesiásticos de Santiago) con el objetivo de conocer en detalle la constitución de la propiedad urbana en Santiago y recoger la información respecto a

⁵³ Bauer, Arnold, *Ob.cit.* pág. 19.

⁵⁴ En el archivo de la Real Audiencia se consignan juicios de monjas particulares por litigios de propiedades o dineros que se les adeudan, como es el caso de la monja profesa María del Carmen Lecaros, que le siguió juicio a Antonio Cardémil por el no pago de una deuda.

⁵⁵ De Ramón, Armando, *Santiago de Chile (1541-1991). Hacia una sociedad urbana*, Mafre, Madrid, 1992 pág. 99.

descripciones sobre las propiedades, así como la historia de cada una, sus deslindes, avalúos, gravámenes y otros aspectos de interés como las características de “*las casas allí construidas*” y algunos edificios aledaños. Importantes son los datos que añadió el investigador sobre los montos totales de los gravámenes que pesaban sobre las propiedades y las instituciones a las cuales se les debían esos montos (como monasterios, iglesias, cofradías, “*cajas de indios*” o los llamados “*propios de la ciudad*”; también a personas particulares). Esto permite apreciar los movimientos económicos que realizaban los pobladores con algunas de las instituciones de mayor prestigio y poder en la sociedad colonial⁵⁶.

Para los efectos de esta tesis seleccioné⁵⁷ los datos proporcionados sobre los gravámenes, los que nos dan una idea del enorme endeudamiento que gravitaba sobre toda la ciudad (probablemente, consideraba a todos los grupos sociales). Las tablas entregan una importante información sobre las instituciones que más poder de préstamo tenían en la sociedad colonial santiaguina. Comparando los montos por institución, son los monasterios de monjas los que más gravámenes registran a su favor, especialmente las Agustinas y las Clarisas de la Antigua Fundación.

El artículo de Armando de Ramón registra sólo los montos totales de los gravámenes y, aunque especifica en algunas ocasiones cuando están consignados por dotes de monjas, novicias o en vías de profesión, no se detalla información acerca de algunos datos económicos, incluso comerciales, que mantenían los monasterios a través de los síndicos que en ellos trabajan.

⁵⁶ Mario Góngora, en su interesante artículo ya citado, también consigna el alto endeudamiento de la sociedad colonial chilena, pero de la primera mitad del siglo XVII. Para demostrar aquello incorpora un listado de los acreedores censualistas corporativos en los cuales por cierto están los conventos de monjas, las que mayores censos tenían a su favor eran las Agustinas, luego las Clarisas y bastante por debajo Los Dominicos, de hecho las Agustinas casi triplicaban lo censado a su favor en relación a los Dominicos. Sin duda eran un poder económico al interior de la sociedad.

⁵⁷ Toda la información de archivo sobre economía conventual fue parte de un documento de trabajo en el marco del proyecto Fondecyt N° 1040964 *El epistolario de una monja chilena del siglo XVIII un indicio del proceso de construcción del individuo moderno en la sociedad colonial chilena*, que realicé con la inestimable ayuda y rastreo de datos de Javiera Ruiz.

Tablas de algunas de las instituciones⁵⁸ que registran Gravámenes⁵⁹ a su favor.

Monasterio de la Limpia Concepción (Agustinas)		
Período	N° propiedades	Gravámenes (en pesos)
1650 - 1700	Cuadras : 2	450 pesos
	Solares ⁶⁰ : 66 ½	80. 218 pesos
	Tierras en varas : 5	880 pesos.
	Total:	81. 548 pesos⁶¹

Monasterio de la Virgen de Santa Clara de la Antigua Fundación		
Período	N° propiedades	Gravámenes (en pesos)
1650 - 1700	Cuadras : 3	888 pesos
	Solares : 48 ¾	46. 378 pesos
	Tierras en varas : 8	2.650 pesos
	Total:	49. 028 pesos⁶²

⁵⁸ La idea inicial era comparar sólo los gravámenes registrados por los distintos monasterios, pero para lograr una mayor apreciación del poder de préstamo de los monasterios, he incorporado a otras instituciones prestamistas como iglesias y otros *fondos públicos* que sería de gran interés conocer con mayor profundidad, como es el caso del fondo llamado “caja de indios”. También merece gran atención el caso de las cofradías.

⁵⁹ Por gravámenes el autor ha contemplado “*censos, capellanías, mayorazgos y servidumbres*”. De Ramón, *Ob.cit.* pág. 101.

⁶⁰ En este ítem por “solares”, con el fin de tener una unidad de referencia se han sumado las extensiones “*un cuarto de solar*”, “*medio solar*” o “*tres cuartos de solar*” hasta completar un solar.

⁶¹ De este total existen tres gravámenes que están por dotes de unas monjas de este monasterio con un total de 8.745 pesos.

⁶² De este total existen cinco gravámenes que están por dotes de unas monjas de este monasterio con un total de 10.100 pesos.

Monasterio de la Virgen de Santa Clara de la Victoria (Nueva Fundación)		
Período	N° propiedades	Gravámenes (en pesos)
1650 - 1700	Cuadras : :	
	Solares : 3 ½	4.465 pesos
	Tierras en varas :	
	Total:	4.465 pesos

Monasterio de Santo Domingo		
Período	N° propiedades	Gravámenes (en pesos)
1650 - 1700	Cuadras : 1 y ½	875 pesos
	Solares : 20 ¾	21.315 pesos
	Tierras en varas : 3	1.523 pesos
	Total:	23. 713 pesos

“Cajas de indios”		
Período	N° propiedades	Gravámenes (en pesos)
1650 - 1700	Cuadras : 1	650 pesos
	Solares : 34 ¾	48. 170 pesos
	Tierras en varas : 4	1350 pesos
	Total:	50. 170 pesos

Iglesia La Merced		
Período	N° propiedades con gravámenes	Total gravámenes (en pesos)
1650 - 1700	Cuadras : 3	954 pesos
	Solares : 24 ³ / ₄	29. 497 pesos
	Tierras en varas : 1	950 pesos
	Total:	29. 497 pesos

Monasterio de las Carmelitas		
Periodo	N° propiedades	Gravámenes (en pesos)
1650 - 1700	Cuadras :	
	Solares : 3 ¹ / ₈	1417 pesos
	Tierras en varas : 1	500 pesos
	Total:	1.917 pesos

Cofradías		
Período	N° propiedades	Gravámenes (en pesos)
1650 - 1700	Cuadras :	
	Solares : 6 ¹ / ₄	4. 544 pesos ⁶³
	Tierras en varas :	
	Total:	4. 544 pesos

⁶³ Se registran cuatro cofradías: Cofradía de Jesús Nazareno, 412 pesos; Cofradía Santísimo Sacramento, 1.120 pesos; Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, 3. 012 pesos y Cofradía del Tránsito en Santo Domingo, 100 pesos.

Tabla comparativa del total de los gravámenes impuestos a favor de las instituciones seleccionadas.

Montos totales de Gravámenes por Institución (1650-1700)							
Agustinas	Clarisas Antigua Fund.	Clarisas Nueva Fund.	Sto. Domingo	“Cajas de indios”	La Merced	Carmelitas	Cofradías
81.548 pesos	49.028 pesos	4.465 pesos	23. 713 pesos	50.170 pesos	29.497 pesos	1.917 pesos	4.544 pesos
2 cuadras	3 cuadras	0	1 cuadra y otra ½	1 cuadra	3 cuadras	0	0
66 ½ solares	48 ¾ solares	3 ½ solares	20 ¾ solares	44 ½ solares	24 ¾ solares	3 1/8 solares	6 ¼ solares
3 tierras medidas en varas	8 tierras medidas en varas	0	3 tierras medidas en varas	4 tierras medida en varas	1 tierra medida en varas	1 tierra medida en varas	0

Es necesario destacar, también, que si bien es cierto la abadesa y la ecónoma eran las que trabajan directamente con el síndico en la toma de decisiones de índole administrativa, existían algunos temas que debían resolverse por toda la comunidad o, mejor dicho, por las monjas de velo negro que eran las profesas. En los archivos se encuentra un número importante de documentos que contiene peticiones de autoridades o de grupos de vecinos que, frente a catástrofes naturales o de otra índole, solicitaban rebajas en los censos, para lo cual las monjas decidían en comunidad y luego todas refrendaban con su firma la decisión tomada en actas. De los textos revisados, muy pocas veces estas peticiones resultaban favorables.

Por otra parte, cada uno de los monasterios se fue especializando en determinadas ventas de servicios domésticos, así la cocina y en particular la pastelería fue un lugar que ocuparon sin competencia, como así mismo la venta de ajuares, vale decir la costura, ellas hicieron lo que muchas mujeres han hecho durante mucho tiempo, transformar las labores domésticas, tan desvalorizadas por la sociedad, en un valor de cambio que representa una forma de sustento y autonomía.

Otro de los ámbitos en el cual incursionaron las monjas fue en la cerámica, de hecho Eugenio Pereira Salas⁶⁴ menciona que exportaban al Perú su jarrones de loza. El mismo autor señala también que la cerámica poseía una función central en la venta de búcaros, especie de esculturas olorosas, las cuales también eran exportadas en gran cantidad.

A luz de lo dicho, es posible afirmar que los ingresos de los conventos coloniales eran de variada índole: donaciones, dotes, ventas de productos propios, limosnas, arrendamientos, censos, préstamos, etc. No es difícil aventurar que las monjas chilenas de la Colonia no eran pobres, probablemente administraban mal sus bienes comunitarios, por lo cual se producían desajustes y diferencias muy grandes al interior de la comunidad entre las que tenían la capacidad de absorber los gastos de su propio peculio y las otras que sólo dependían de los dineros comunitarios, pues si bien es cierto que al ingresar al convento toda monja debía renunciar a sus bienes materiales, en muchos casos esto sucedía parcialmente o, en otros, las monjas eran beneficiarias de algún devoto que se encargaba de su manutención. A Úrsula Suárez, por ejemplo, la financiaba un caballero que ella bien guardó omitir su nombre:

“...me vestía de pies a cabeza, y no como quiera, sino que a Lima enviaba a traer los géneros que yo vestía, no contentándose con lo que en su tienda tenía, que había de ser lo más fino mi vestido, y los chapines que había de calzar, plateados, habían de venir de allá; el sustento de la selda lo enviaba toda la semana, fuera de todos los días los regalos, y por entero para el año él de mis visios hacia el gasto, porque el polvillo y el mate era imposible que faltase; era de calidad que hasta la selda hizo allíñar y haser en ella cocina y despensa...”⁶⁵

De Ramón indica que se pudo tratar del capitán Leonel Gómez de Oliva, administrador de los bienes del Obispado de Santiago, un hombre poderoso al interior de esta enorme red de la economía conventual.

⁶⁴ Pereira Salas, Eugenio, *Historia del arte en el Reyno de Chile*, 1965, Ediciones de la Universidad, págs. 307-308.

⁶⁵ Suárez, Úrsula, *Ob.cit.* pág. 98.

Los conventos de monjas ¿Las escuelas primarias de la Colonia?

*“Primeramente que en sus escuelas
no se reciban ni admitan niñas
para enseñarles a leer y rezar,
por la indecencia que es
y los inconvenientes que puedan suceder”⁶⁶*

El acceso de las mujeres a la educación –sabemos- ha significado un gran paso en su valoración y condición de sujetos. Ha sido un camino largo y sinuoso no exento de obstáculos, así nos lo indica el primer precepto de la reglamentación de maestros de enseñar, escribir y contar de Juárez de Gil que imperaba en España en el siglo XVI, y que fue traspasado sin ninguna modificación a las colonias de Hispanoamérica.

Sin embargo, como toda la reglamentación que venía de la corona española a estas lejanas tierras se veía con otra óptica, una vez más esta instrucción, como tantas otras, no fue atendida, pues en Chile hubo instituciones que se ocuparon de la educación femenina tempranamente, así como también maestras particulares que entregaban las primeras letras.

En nuestro país, al igual que en toda Hispanoamérica, los conventos de monjas ofrecían la instrucción formal de las niñas, las cuales eran previamente enviadas a distintas casas, de parientes o de mujeres más o menos ilustradas, denominadas casa de amigas o sencillamente “amigas”. Allí, se les entregaba los primeros rudimentos de la enseñanza. Estas enseñanzas luego eran sistematizadas en el convento, ya que en él no podían ingresar con menos de siete años. Al cumplir dicha edad las niñas eran enviadas por dos o tres años, a veces muchos más, a los conventos donde se les entregaba instrucción primaria, formación religiosa y doméstica, junto a lo anterior se agregaba el aprendizaje de algún instrumento musical y bailes⁶⁷. En una de sus cartas Sor Dolores Peña y Lillo indica:

“siete para ocho años me entraron mis padres en recogimiento no para que fuese religiosa, sino para que aprendiera música”⁶⁸

⁶⁶ Instrucción del licenciado Benito Juárez de Gil a los maestros de enseñar a leer, escribir y contar del 29 de octubre de 1598. Biblioteca Nacional de Madrid, tomo J55, pág. 365.

⁶⁷ Cano Roldan, Imelda, *Ob.cit.* pág. 332.

⁶⁸ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, págs. 171-176.

Los conventos fueron los únicos centros en los cuales existía un sistema de enseñanza para las niñas y jóvenes, pues las casas de amigas –donde aprendían las primeras letras- no eran precisamente lugares muy formales. Lo dicho por Pilar Gonzalbo respecto de este mismo tema para la realidad mexicana cabe para la realidad chilena:

“una mujer española de buena familia, podía verse obligada a ser maestra de música, a abrir una escuela “de amiga” o a vender entre una clientela de su misma categoría pero de posición económica más desahogada, labores de costura, bordado, trabajo de flores artificiales, y otros primores ‘de manos’. Pero siempre que una señora o joven tenía que vivir de su trabajo debía justificar su actividad como una situación de extrema necesidad, de modo que ser maestra o costurera era sinónimo de ser pobre y desamparada de apoyo varonil. Ejemplos de esta actitud son las solicitudes de licencia que enviaban al Ayuntamiento las mujeres que pretendían trabajar como maestras, donde explican su desdichada situación, sus muchas enfermedades, su viudez o su orfandad, e incluso algún impedimento físico. Lo que nunca se menciona es la supuesta preparación pedagógica que ofrecen ni su nivel de conocimientos, síntoma evidente de que tales datos no eran demasiado importantes para dedicarse a educar niños”⁶⁹

La formación de las niñas nunca fue considerada en un orden fuera del ámbito doméstico, por lo tanto era bastante rudimentaria. Muchos investigadores⁷⁰ han transferido esa noción a los conventos coloniales, como lo plantea Lagarde, ya que debido al estatuto subordinado de las mujeres en la Iglesia Católica, las órdenes o institutos de religiosas no constituyen cuerpos de intelectuales que elaboren nuevas concepciones, como sucede con algunas órdenes masculinas y, en general, con los hombres de jerarquía. Las congregaciones de mujeres son organizaciones destinadas a la reproducción social no creativa, basada en la repetición. En este ámbito destaca su papel como divulgadoras ideológicas de las fuentes evangélicas y teológicas y su contribución al sentido común, sobre todo entre los niños y las

⁶⁹ Gonzalbo, Pilar, “Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI” en Ramos, Carmen et al, *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, Colegio de México, 1987, pág. 49. A la misma conclusión llegan respecto de la realidad chilena, en los estudios del siglo XIX, María Loreto Egaña, Iván Núñez Prieto, Cecilia Salinas Álvarez, *La educación primaria en Chile: 1860-1930. Una aventura de niñas y maestras*, LOM ediciones, Santiago, Chile, 2003.

⁷⁰ Esto a mi juicio por diferentes razones, algunas por una mirada muy tradicional de la educación y los roles de las mujeres y otras, a la inversa, por un afán de denuncia de las condiciones de opresión y sujeción de la mujer. Unas y otras posturas impiden ver los pliegues y pequeños espacios de poder que las mujeres han ganado y ocupado a lo largo de la historia.

mujeres, y como organizadoras de la grey. Para cumplir con estas funciones es necesario que las religiosas sólo sean capaces de repetir al pie de la letra estas nociones⁷¹.

O desde otra perspectiva, Octavio Paz, refiriéndose a los conventos mexicanos y la educación, señala:

“La obra de los religiosos en el dominio de la educación fue inmensa. Apenas si es necesario recordar que desde el siglo XVII la Compañía de Jesús fue la educadora de la sociedad criolla; la alta cultura novohispana, en los siglos XVII y XVIII, estuvo marcada por los métodos y orientaciones de los jesuitas. En los conventos de monjas el nivel intelectual era mucho más bajo; la producción artística, filosófica y científica – con la conocida excepción de Sor Juana Inés- fue realmente insignificante. En cambio, las monjas se distinguieron en la enseñanza de las primeras letras y en la educación intermedia. Gracias a las religiosas hubo en México una cultura femenina, por más pobre que nos parezca esa cultura. Las monjas también adiestraban a las niñas y a las adolescentes en la música, el teatro, el baile y en artes y oficios como la costura, el bordado y la cocina”⁷²

La educación intermedia -que denomina Paz- para el caso mexicano, Josefina Muriel la detalla de la siguiente manera: “...es aquel período formativo de la niña en el cual aprendía a leer, escribir, las cuatro reglas de la aritmética y los oficios femeniles. A esto que era ‘cultivo de la inteligencia’ se añadía el ‘cultivo del corazón’, es decir la práctica de las virtudes humanas que se consideraban indispensables para vivir en óptima forma dentro de aquella sociedad que la pondría bajo la tutela del padre, marido o hermano, si los tenía. Y le daría la responsabilidad en la educación de los hijos y el manejo del hogar, lo que incluía, sobre todo en las zonas rurales, la responsabilidad moral de la vida digna de los criados, esclavos y trabajadores a su servicio”⁷³.

⁷¹ Lagarde, Marcela, *Cautiverio de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Universidad Autónoma de México, 1990, pág. 471.

⁷² Paz, Octavio, *Ob. cit.* pág. 165.

⁷³ Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pág. 495.

En esta perspectiva, Lagarde tiene razón, pues las monjas eran las transmisoras de los modelos posibles de mujer en una sociedad como esa. Sin embargo, no fueron meras repetidoras de las funciones y desempeños que les corresponde como mujeres, pues de otro modo no se entendería tanta actividad creativa tanto en lo intelectual como en lo práctico. Recuérdese la importancia que las monjas daban a las celebraciones, tanto es así que la jerarquía prohibió las representaciones teatrales al interior de los conventos, la profusión de textos que produjeron, en el caso de Chile aún por descubrir, dan muestras de prácticas cotidianas que van más allá de una simple repetición. Esto se refrenda con otras opiniones, tales como las de Rosalba Loreto:

“Los conventos de mujeres desempeñaron un papel importante dentro de la estructura urbana, porque articularon parte de la compleja interacción de las relaciones entre la vida pública y la vida privada de la ciudad. Proporcionaron un modelo de cultura que se difundía por medio de la devoción familiar y la educación de las niñas españolas e indias”⁷⁴

La preparación y el conocimiento no eran importantes para la educación de las niñas en las sociedades coloniales, sin embargo para los conventos sí lo eran, pero por otras razones que decían relación con el modo de acercarse a la fe, de allí entonces que los conventos coloniales femeninos desarrollaran prácticas y métodos para acercar a las mujeres a Dios y en ese camino no sólo fueron alfabetizadas, sino que también inmersas en una cultura letrada que las modelaba y normalizaba. Los claustros poseían ciertas “tecnologías” que permitían la imposición del modelo de mujer propiciado por la Iglesia inclinado a la sumisión y a la dominación, sin embargo aquellas mujeres -las monjas y las educandas- que eran objeto de esta imposición, a través de prácticas cuidadosamente delimitadas, paradójicamente producían -en algunos casos- mujeres mucho más conscientes de sí mismas que lo que la propia jerarquía eclesiástica podría haberse imaginado. El modelo por el cual se normalizaba en los conventos a través de la enseñanza era el que ha detallado Josefina Muriel.

La educación de las mujeres tenía como objeto formar buenas madres y esposas devotas de Dios, el Rey y sus maridos. Las mujeres blancas fueron, a pesar de su minoría

⁷⁴ Loreto, Rosalba, *Los conventos femeninos y el mundo urbano*, Colegio de México, Ciudad de México, 2000, pág. 18.

numérica, las reproductoras directas de ese modelo en la Colonia que permitió asentar la dominación, étnica y genérica, pues su situación fue muy distinta a la que se enfrentó la mayoría de la población de mujeres indias, negras y mestizas.

La mujer española, casada, ejerció de hecho una cierta independencia del marido. Manejaba las estancias y todos los asuntos domésticos, además de cuidar a la familia y educar a los hijos. Desempeñaban bien esta labor porque “no son desperdiciadoras”, sino que eran económicas, industriosas y laboriosas; por su educación ellas sabían hilar, coser, bordar, tejer y cortar un vestido. Carvallo y Goyeneche observaba para el caso de Chile:

“...que por prudencia la mujer prefiere no recargar el trabajo de su marido, ni este hace tanta falta en casa como en otros países; en nada se conoce su ausencia cuando salen a viajar y por lo regular nada tienen que reprender a su regreso. Por eso, cuando quedan viudas con hijos tan pequeños, se saben gobernar tan bien que para los intereses no se echa de menos al padre, pues como conocen el manejo de las haciendas y de las despensas y bodegas de las casas, no se dejan engañar por los mayordomos...”⁷⁵.

Para formar a estas madres y esposas estaban los conventos donde eran enviadas las niñas como educandas. Estas vivían como internas y pagaban lo que se denominaba “derecho de piso”, una costumbre que no se cumplía con mucho rigor hasta que el obispo de Santiago Juan de Sarricolea y Olea -en el año 1733- emitió un decreto, el cual refería a la realidad de los tres conventos existentes en ese momento en Santiago. Los que se fueron creando posteriormente funcionaron con la misma reglamentación dada en él:

“... que por cuanto ha llegado la noticia de Su Señoría Ilustrísima que en los tres monasterios de esta ciudad: de la Limpia Concepción, el de Santa Clara de la Antigua fundación y en el nuevo de la Victoria, se hallan muchas niñas seculares con el ánimo de criarse en la buena educación de la religión sin que éstas contribuyan con cosa alguna por razón de ‘piso’, que justamente y según costumbre deben pagar, y más en el tiempo presente en que están los monasterios arruinados con el terremoto del año treinta y sus rentas totalmente aniquiladas con la inopia general de los vecinos de este Reyno, en cuyas fincas se hallan situadas, por tanto, mandaba y mando que de aquí

⁷⁵ Citado por Lucía Santa Cruz, *Tres ensayos sobre la mujer chilena*, Editorial Universitaria. Santiago, 1978, pág. 65.

adelante todas las dichas seculares y de siete años para arriba que rindiesen en los dichos monasterios, paguen anualmente el piso... ”⁷⁶.

Las educandas fueron un motivo de preocupación constante para obispos y otras jerarquías eclesiásticas, pues el ingreso de estas niñas seculares de alguna manera interfería con la clausura. Así el Obispo Romero en 1756 indicaba:

“...que las niñas de educación se mantengan con trajes decentes sin permitirles usos profanos del siglo; y que en conformidad de lo mandado por el Ilmo. Sr. Don Alejo de Romero no se les enseñe a bailar aunque sea por medio de las personas seculares, sino sólo música e instrumentos con que puedan servir para oficios divinos ... Ítem, que ninguna de las expresadas niñas pueda salir a la calle sin que a lo menos haya estado cuatro meses continuos en el Monasterio ... ”⁷⁷

Pareciera que al Obispo Romero no se le hizo mucho caso, ya que cuarenta años más tarde el Obispo Alday insistía en la prohibición de la enseñanza del baile; pero también indicaba lo de los cuatro meses continuos de permanencia en el monasterio para autorizar la salida, pues ya los cronistas conventuales hacían notar que:

“... Por tal o cual razón las familias principales de Santiago que confiaban sus hijas a las Agustinas para su educación, introdujeron la costumbre de que las niñas saliesen a sus casas a su antojo, volviendo al monasterio cuando querían produciendo desorden y daño a la quietud y la disciplina, infringiendo las normas del derecho canónico y la regla de la casa. Algunas alumnas, contra todo reglamento, entraban y salían diariamente, yendo a sus hogares ”⁷⁸

Evidentemente las educandas perturbaban la vida de los claustros, sin embargo todo eso que sucedió en los comienzos de la vida de los conventos fue ordenándose y reglamentándose, asignando una fisonomía más clara a su formación.

En el caso del convento de Santa Rosa de Lima de Santiago, su especial preocupación por la educación de niñas pobres españolas y mestizas está en sus orígenes como beaterio, pues en él enseñaban a leer, escribir y ejecutar instrumentos musicales.

⁷⁶ Medina, José Toribio, *Literatura femenina en Chile*, Imprenta Universitaria, Santiago, 1923, pág. 4.

⁷⁷ De Guernica, Juan, *Historia y Evolución del Monasterio de las Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria*, Edit. Sagrado Corazón de Jesús, Santiago, 1944, pág. 213.

⁷⁸ Peña Otaegui, Carlos, *Una Crónica Conventual*, Imprenta El Imparcial, Santiago, 1951, pág. 54.

Esta preocupación persistió, pues un siglo más tarde, en 1868, la comunidad abrió una escuela gratuita para niñas pobres, a cargo del convento hasta 1905, año en que pasó a depender de la “Sociedad de Señoras”.

Sin embargo, no todas las educandas volvían “al siglo”, otras muchas se quedaban por largo tiempo esperando un futuro marido que nunca llegaba, en esos casos el convento se transformaba en su casa, su refugio y su protección. Para ellas, profesar casi era un paso natural.

**Para llegar a Dios hay que acceder al conocimiento:
La formación de novicias:**

“Cuándo coméis, oíd la lección con atención; porque no solo coma el cuerpo, sino que juntamente el alma guste la palabra de Dios”⁷⁹

La formación de una monja era un proceso arduo que implicaba una acción pedagógica, como trabajo de inculcación con una duración, o sea un “habitus”⁸⁰, un producto de la interiorización de los principios de la fe católica capaz de perpetuarse una vez terminada la acción pedagógica y, de este modo, de perpetuar en las prácticas, los principios de la Iglesia. Esta acción pedagógica era de tal intensidad que provocaba una profunda transformación en aquellos que la alcanzaban, en la medida en que se prolongaban en una acción de inculcación continua. ¿Qué más continua podía ser la vida en el convento, con su conjunto de prácticas y hábitos que ritualizaban y llenaban la vida de las novicias?

En la formación de las novicias intervenían distintos personajes que cumplían diferentes roles. Así, nos encontramos con las maestras de novicias, el confesor o el director espiritual, cada uno de ellos desempeñaba una función dentro de la jerarquía eclesiástica que podríamos resumir de la siguiente manera: por una parte, la función de la enseñanza propiamente tal, enseñar la verdad, la palabra de Dios, la doctrina; por otra la función de prescripción, que implica la penitencia. Todos estos distintos papeles de la enseñanza, la predicación, la confesión, la dirección de conciencia, implicaban una serie de prácticas muy ligadas al conocimiento y al saber.

La enseñanza de las novicias se fue modificando con los años, estableciendo condiciones y requisitos que mejor contribuyeran a la formación de una esposa de Cristo. Entre ellos, lo fundamental era que conocieran las Constituciones y la Regla de la orden y para ello, una de las primeras maestras de novicias del convento de Santa Rosa de Lima de Santiago, la Madre Mercedes de Santa Rosa, tenía por norma no admitir a la profesión sino después de conocer muy bien el carácter e inclinación de la novicia y pensaba que el tiempo mínimo del noviciado era de a lo menos trece meses y a veces muchos más. En casos como el

⁷⁹ San Agustín, Obispo de Hipona, *La Regla*.

⁸⁰ Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron, *La reproducción*, Distribuciones Fontamara, México, 1995, pág. 73.

de Ursula Suárez ese tiempo se extendió por alrededor de cinco años, pues por su corta edad no podía profesar.

En la educación de novicias era donde se jugaba el peso de la vocación de monja, pues estaba visto que era en esa etapa cuando las jóvenes que ingresaban al convento podían arrepentirse. En este período, un papel clave lo jugaba la maestra de novicias⁸¹, que era la encargada de enseñar la palabra de Dios que debían conocer y hacer propia. La lectura y la escritura eran procesos claves de ese aprendizaje, de allí entonces que la cita de San Agustín no sea casual, pues esto estaba contemplado en la Regla por la cual se normaba la vida de la segunda orden dominica y de otros conventos. La palabra de Dios debía ser aprendida, meditada y hecha carne, para ello había métodos que requerían de la lectura y escritura para cumplir con eficacia su cometido.

Se debe considerar que el cristianismo establece una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundada al mismo tiempo en el principio de un sujeto cognoscente que encontraba en Dios su modelo⁸². Este sujeto cognoscente estaba basado en el autoconocimiento; que a su vez está fundamentado en el conocimiento de la verdad tal como se da en la Biblia y por la Revelación y ese saber exige la purificación, en este caso de las novicias; es preciso recibir la palabra de Dios para que pueda emprenderse la purificación del corazón y alcanzar el autoconocimiento⁸³.

De allí entonces que uno de los componentes centrales de la formación de las novicias fuera la lectura de textos, fundamentalmente de los padres de la iglesia y hagiografías, frecuentemente de Santa Teresa, Santa Catalina, San Juan de la Cruz, los santos en general. De ellos provenían conocimientos y saberes o se suscitaban experiencias que los confesores debían vigilar y controlar. Así, Sor Dolores se refiere a los efectos “peligrosos” que podían provocar esas escrituras:

“El primer confesor que tuve, desde que yo era seglar, me decía que no sacase de libros esto; sólo temía lo que podía suceder en mi suma maldad. El que siguió, después de ser ya religiosa, me lo daba por hecho, diciéndome que presumía, que de las vidas de

⁸¹ Ursula Suárez relata en su *Relación Autobiográfica* que tuvo a lo menos tres maestras de novicias, “una más estricta que la otra”.

⁸² Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pág. 40.

⁸³ Foucault, Michel, *Ob. cit.* 2002, pág. 250.

los santos sacaba esas invenciones, y me quitó que leyese vidas de santos, y me mando a leer en los tomos que escribió el padre Alonso Rodríguez”⁸⁴.

La lectura se enfrentaba a la dificultad de que muchos textos estaban en latín, por lo cual los maestros y escritores cristianos aplicaron la tradición gramatical a la interpretación, fundamentalmente de las Escrituras y, como consecuencia de eso, la educación religiosa y la literaria estuvieron íntimamente ligadas. El estímulo para la lectura pasaba a ser entonces la salvación del alma, y este poderoso aliciente se reflejaba en los textos que se leían⁸⁵, pero para leer muchos de ellos debían conocer el latín, así que su enseñanza era parte importante de la formación. Úrsula Suárez indica que fue maestra de latín, sin embargo pareciera que la enseñanza del latín sólo estaba destinada para algunas, las de velo negro, pues las otras miembros de la comunidad, las monjas de velo blanco, no accedían a aquello. Dolores no entendía el latín:

“Reparé que todo lo que allí estaba escrito era un remedo de mi letra y, fijando la vista a ver su contenido, no pude comprender nada, porque todo estaba de principio a fin en latín”⁸⁶.

La práctica de la lectura en la comunidad religiosa –así como en cualquier comunidad– era una práctica regulada y reglamentada, vale decir, las monjas leían determinados libros autorizados por la jerarquía eclesiástica, de la misma manera la circulación de los textos estaba restringida, no sólo por la jerarquía eclesiástica, sino que también por la Corona Española. Sor Dolores en una de sus cartas indicaba:

“El oficio parvo de nuestra Señora tiempos ha que no lo rezo, porque oí decir que venía quitado, que todo oficio en latín no se rezase, menos que fuese por el breviario, y como yo no tengo breviario, sino que lo rezaba en una Horitas impresas en Amberes, que esas son las que vinieron mandadas a recoger por la Santa Inquisición”⁸⁷.

Una de las sentencias de la Regla de San Agustín era la siguiente:

⁸⁴ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, pág 163-169.

⁸⁵ Parkes, Malcolm, “La Alta Edad Media”, Cavallo, G. y Roger Chartier en *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 135-157.

⁸⁶ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, pág. 245.

⁸⁷ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, págs. 263-264.

“Las que tienen á su cargo lo necesario para el mantenimiento, la ropa, y libros, sirvan con mucha caridad, y sin murmuración á sus Hermanas, y á cada una se provea sin dilación, según su necesidad. Los libros pídanse á hora señalada, y no los den á los que pidiere fuera de tiempo”.

Los libros constituían una parte fundamental de su formación espiritual, por tanto, la existencia de las bibliotecas al interior de los conventos era habitual: *“Dígame su reverencia qué libros quiere que lea y cuánto tiempo el resto del día leeré”*⁸⁸, le escribe Sor Dolores a su confesor.

Por otra parte, existían algunos libros que eran leídos en conjunto como una práctica de lectura en comunidad, una novicia leía mientras las otras bordaban y escuchaban *“asistiendo una mañana en sala de labor y leyendo en ella, como es costumbre...”*⁸⁹. La costumbre de hacer leer a las novicias, y a las monjas en general, en voz alta contribuía por una parte a oír la palabra de Dios, sentencia ya dicha por San Agustín, pero también da cuenta de un método que se contaminaba con el mundo de “afuera”, donde predominaba una cultura oral por sobre la comprensión de las convenciones gráficas de aquella cultura escrita a través de la cual se transmitía la tradición cristiana.

A la vez, y con mucho énfasis, se daba como práctica la lectura solitaria al interior de las celdas, éstas daban a las monjas un lugar de privacidad y de encuentro consigo mismas, y de meditación que se propiciaba en la formación y a lo largo de toda la vida monacal, la cual acompañada de profundos y rigurosos ejercicios espirituales, permitía un profundo autoconocimiento:

*“He leído los tratados que su reverencia me envió señalado; después le escribiré sobre el asunto, y sólo digo por ahora que parece tenía su reverencia estampadas las cosas que han pasado por mi alma, según entiendo y la luz que voy teniendo en lo que en él he leído”*⁹⁰

La importancia de la lectura queda de manifiesto al revisar la programación de un día en una comunidad de mujeres consagradas a la oración y a Dios:

⁸⁸ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, pp. 163-169.

⁸⁹ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, pp. 247-253.

⁹⁰ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, pp. 196-201.

“Primeramente, a las cuatro de la mañana se levantan y van todas a la iglesia, se lee un punto de meditación i tiene una hora de meditación mental; la que concluye rezando un tercio de rosario de Nuestra Señora. Se sigue la misa, i en ella comulgan espiritualmente o sacramentalmente (las que tienen licencia) i luego se retiran a sus cuartos.

Pasado un cuarto de hora, se llaman al cuarto de la que hace el oficio de maestra a tomar un corto mate, i entre tanto se lee un libro espiritual.

Acabado el mate, se retiran a su labor de manos....

A las diez de la mañana vuelven todas a la iglesia a visitar el santísimo sacramento; rezan una estación mayor con sus oraciones facultatorias i se retiran a su labor.

A las once van a la iglesia i rezan otro tercio de rosario i se lee media hora de lección espiritual, i el tiempo que resta a las doce lo tiene de examen de conciencia.

A las doce van a comer en comunidad, i durante la comida se lee algún libro espiritual, i el tiempo, comen de viernes, sino es tiempo que se dan los ejercicios, seis veces al año, las pascuas i tres días de carnestolendas, o cuando están enfermas.

Acabada la comida, vuelven a la iglesia a dar gracias; rezan una estación menor al señor sacramentado y vuelve al cuarto de la maestra allí tienen un cuarto de recreación unas con otras, i acabado se van a dormir siesta hasta las dos de la tarde.

A las dos van a la iglesia, rezan otro tercio de rosario con que enteran los quince ministerios; rezan el señor san José y se retiran a sus cuartos.

A las tres van al cuarto de la maestra, toman mate, con la lección dicha espiritual i acabado el mate se retiran a su labor.

A las seis van todas a la iglesia a visitar el santísimo sacramento, i rezan una estación mayor con sus preces y o facultatorias.

A la siete van a la iglesia se leen los puntos i tiene una hora de oración mental, i acabada tienen un rato de examen de conciencia i de allí salen al refectorio, hacen colación i acabada vuelven, a la iglesia a dar gracias i rezan una estación menor al santísimo sacramento, i acabada vuelven al cuarto de la maestra allí tiene un cuarto de recreación, que todo ello dura hasta las nueve.

A las nueve concluyen las distribuciones i desde esta hora hasta las cuatro de la mañana tienen licencia para ocupar el resto de la noche en dormir, si quieren, o en la iglesia en rezos, oración o penitencia, según el espíritu de cada una. De modo que por lo común, jamás faltan en la iglesia algunas que estén sirviendo de guardia al santísimo sacramento de día i de noche sin faltar.

Desde las cuatro de la mañana hasta las ocho de la noche tiene la que hace oficio de maestra cuidado de que vayan a la iglesia en dos en dos cada hora al santísimo sacramento, las que se ocupan en rezos i oraciones según el espíritu de cada una; de modo que de 24 en 24 horas nunca falta quien esté velando al santísimo sacramento”⁹¹

Es evidente que el examen de conciencia, la oración mental y la lectura espiritual apuntaban a un profundo recogimiento en sí misma, la búsqueda de una verdad, el autoconocimiento profundo y esto era la práctica diaria de estas mujeres.

Por su parte, la escritura era otra práctica que también propiciaba la jerarquía eclesiástica por dos razones: la contribución de la escritura a la formación en la fe y a la vez como una forma de control sobre lo que piensa y siente la monja, lo cual era más difícil de controlar, aún cuando el papel de los confesores en estas materias era un rol de censor. La escritura es un proceso complejo, que implica una reflexión, pues “poseía rigidez y permanencia, un modo autónomo que remedaba la eternidad”⁹². Esa fijación de la palabra escrita incomodaba a las monjas.

La escritura tiene algo de sagrado, “lo que Dios ha depositado en el mundo son las palabras escritas”, esas palabras había que aprender y memorizar, pero aquellas otras que había que crear sólo producían desazón y desconcierto:

“Díseme su reverencia que la última que le escribí no esta como desea, porque esta diminuto; yo no sé que más claro y individualmente le pueda escribir, porque antes me recelo porque parece que me egседo, con que, si no sale a su gusto, es falta de palabras y capacidad, no falta de malisia en mí”⁹³.

⁹¹ Esta es la distribución de ejercicios que diariamente seguía el beaterio de Peumo, según Alejandro Fuenzalida, en *Historia del desarrollo intelectual en Chile 1541-1810: enseñanza pública i cultura intelectual*, Imprenta Universitaria, Santiago, 1903, pág.357, los subrayados son míos.

⁹² Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Tjamar Editores, Santiago, 2004, pág. 43.

⁹³ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, pp. 163-169.

La orden de escribir que recibían las monjas de parte de sus confesores era inapelable, lo que a muchas las sumía en la más profunda desesperación, pues la interpretación de sus textos dependía de otro –el confesor- que actuaba como censor y que muchas veces se apropiaba de los textos y terminaba como autor del mismo. En otras ocasiones daba una interpretación a los textos que no estaba de acuerdo con la escritura de los Padres de la Iglesia, cuestión que podía atraer muchos problemas a la monja que había escrito dicho texto, de allí también el reiterado deseo de muchas autoras de que sus escritos fueran destruidos y que por ningún motivo fueran dados a conocer públicamente.

Silencios y cilicios: disciplinamiento y control

En la antigüedad existía una preocupación por “conocerse a sí mismo”, proceso que implicaba necesariamente un “cuidado de sí”, referido a la renuncia del individuo al mundo, al matrimonio y a desprenderse de la carne para así, con virginidad de espíritu y de cuerpo, se recobrar la inmortalidad de la cual había sido privado. Esta premisa, proveniente de la filosofía griega, está en la base del ascetismo cristiano, el cual también se coloca bajo el “cuidado de sí”. La obligación de conocerse a sí mismo se transforma, entonces, en una práctica⁹⁴.

El cristianismo impone un conjunto de obligaciones, considerar ciertos libros como verdad permanente, aceptar decisiones de los superiores no sólo en materia de verdad (dogmas) sino que en todo orden de cosas, hasta las más cotidianas y pedestres. En esta perspectiva, la obediencia no se basa sólo en el perfeccionamiento de sí mismo, sino que debe abarcar todo los aspectos de la vida monástica; la obediencia es un control completo de la conducta por parte del maestro y no un estado final de la autonomía. Es un sacrificio de sí, del deseo del propio sujeto.

“...mandaba su señoría ilustrísima se me diese disciplina de rueda; que junta toda la comunidad cada una me asotase, y luego besase los pies a todas las religiosas, y

⁹⁴ Sin embargo, en el cristianismo el ascetismo siempre se refiere a cierta renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que se ha renunciado, para acceder a otro nivel de la realidad, esto a diferencia de los griegos que no trataban de descifrar el yo, ni de los medios de revelar un secreto que sea importante, se trata de la memoria de lo que uno ha hecho y de lo que debería haber hecho. Michel Foucault, *Las Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990. pág. 73.

comiese tierra, y estuviera reclusa en mi selda, sin salir de ella; y esto se ejecutase por nueve días, que así lo había proveído y mandado su ilustrísima ante su notario, y así se había firmado.”⁹⁵

Así describe Ursula Suárez el castigo que le dieron porque “alborotaba el convento y perdía el respeto y obediencia a las preladas”⁹⁶, nueve días encerrada comiendo en la tierra, azotada por sus hermanas de comunidad, a las cuales besaba los pies luego de concluidos los azotes. Los castigos eran bastante comunes en la vida de las religiosas, en efecto, cualquiera de ellas que se escapara de los votos de pobreza, castidad y obediencia, recibía un castigo, sin embargo, más que la obediencia a los votos muchas veces los castigos correspondían a problemas de convivencia entre las monjas. De igual modo, las que no se ajustaban a las normas eran castigadas severamente, dichas normas estaban plasmadas en las constituciones y en la regla de San Agustín. Cada monja que profesaba se comprometía a cumplir con los votos y a obedecer a toda la jerarquía eclesiástica:

*“ yo soror N. de N. monja en este monasterio de la Concepción me ofresco a Dios nuestro Sr. y ago profesión y prometo obediencia y castidad y pobreza según la regla de nuestro padre san Agustín de las canónigas Reglares, y según las constituciones de este monasterio a Dios todo poderoso y a la Virgen santa María y al Rmo. Señor Obispo desta ciudad, y a la Sa. N. abadesa deste monasterio y a sus sucesoras canónicamente electas, y así lo juro asta la muerte...”*⁹⁷

A los tres votos –pobreza, castidad y obediencia- se debe agregar el del claustro⁹⁸, pues debido a la particular asociación que hace la Iglesia Católica del cuerpo con el pecado, con el

⁹⁵ Suárez, Úrsula, *Ob.cit.* pág. 261.

⁹⁶ *Ídem.*

⁹⁷ Peña Otaegui, Carlos, *Ob. cit.* pág. 20.

⁹⁸ La idea del convento como lugar de consagración a Dios y recogimiento se contradecía con la idea del convento como refugio de mujeres, las cuales llegaban a él por diversos motivos y se quedaban viviendo en él sin profesar. Esto se trató de reglamentar en muchas ocasiones, desde el Concilio de Trento se transformó ya en un mandato, pero que se cumplía muy poco. Así también se intentó regular las visitas o trabajadores que al interior del convento realizaban distintos oficios; así por ejemplo, la *Recopilación de Leyes de Indias*, ley 90, tit.10.Libro II, prohibía a los presidentes, oidores, y demás ministros de las Reales Audiencias, como también a sus mujeres, entrar a la clausura de los conventos de monjas. También mandaba respetar los horarios de visitas de seglares y hacerlas sólo en los locutorios destinados a ellas. Informado el Rey, a mediados del siglo XVIII, que esto no era respetado en algunas ocasiones, e incluso se daban ciertas diversiones a los visitantes una vez dentro, es que expidió una Real Cédula el 7 de noviembre de 1764 en la que mandaba observar puntualmente la mencionada ley, en cuya consecuencia los presidentes y Audiencias de sus dominios en las Indias -así como que los Obispos y Arzobispos los vigilaran- no rompieran la clausura de los conventos de monjas, sólo si fuese la

mal, con lo que sujeta el alma a este mundo, y siendo la mujer la representación del cuerpo y del deseo, el único camino hacia el bien que podían seguir las mujeres era la castidad absoluta, ser humildes, obedientes, ocultar su cuerpo y ser virtuosas⁹⁹.

Ocultar sus cuerpos implicaba también disciplinar y controlar el uso de los sentidos, pues en el imaginario conventual éstos están vinculados con asociaciones simbólicas que de una manera racional se presentan físicamente como oposiciones binarias, las cuales formaban parte de la lucha constante de las monjas con las tentaciones propuestas por el demonio. Así, por ejemplo la vista se vinculó con la claridad y la oscuridad; el oído con el ruido y la armonía; a la boca correspondió lo dulce y lo amargo; al tacto lo caliente y lo frío¹⁰⁰. Vigilar cada uno de los sentidos formó parte del control del placer, del cual ya hablaba San Agustín en sus *Confesiones*. Sin ir más lejos, Sor Dolores relata en sus cartas la opción de beber yerbas amargas como parte de su propia formación.

Me interesa referirme al voto de obediencia que tiene directa relación con la sumisión y por lo tanto con la voluntad de no ser, como individuo, sino de pertenecer a un conjunto, a algo mayor que anulaba la individualidad. En los conventos de monjas lo que se pretendía formar era siervas de Dios y, para ello, eran sometidas a un disciplinamiento del cuerpo y del alma. Este voto se caracterizaba como vía que conduce a uno de los estados de perfección y simbolizaba la entrega misma de la religiosa a Dios, pero a la vez la obediencia sustentaba la jerarquía existente al interior de la Iglesia, a través de ella se basaba toda su estructura, era el reconocimiento de la estratificación eclesiástica, de un Orden¹⁰¹:

“Muy en breve la hicieron Madre, o Ministra del Beaterio: venía Doña Martina muy hecha a ser señora, y así trataba con algún desdén a las Beatas. Su celo como no morigerado en la escuela de la Religión, la hizo muy mal vista por lo ardiente; de que noticiado el Sr. Obispo, la depuso del oficio, mandando (raro asunto) la azotasen. Dióse esta comisión a una de las Beatas de austera condición y genio: la que todas las noches la ataba a una cuja y la azotaba, como revestida de la obediencia del Obispo, de

primera visita que “suelen hacer los residentes en los Monasterios de Monjas al principio de Gobierno”. Archivo Nacional de Santiago, Fondo Capitanía General, vol. 724, pieza 97, fojas 299-300.

⁹⁹ Alfie, M. et al, *Identidad femenina y religión*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994, pág. 114.

¹⁰⁰ El artículo “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII” de Rosalva Loreto, da cuenta en detalle y profundidad de las normas de disciplinamiento de los sentidos.

¹⁰¹Loreto, Rosalva, *Ob. cit.* pág. 46.

*buena mano. Duró este cruel castigo no una noche, ni dos: creo fue un novenario o más*¹⁰².

La formación de las monjas implicaba la purificación del alma, cuestión imposible sin el conocimiento de sí mismo. Esta búsqueda de la verdad a través del conocimiento de sí mismo implicaba variadas prácticas, entre ellas las penitencias, las cuales a veces consistían en durísimos castigos físicos como el de doña Martina, pues los actos por los cuales se castiga a sí mismo no pueden distinguirse de los actos por los cuales se descubre a sí mismo¹⁰³. Sin embargo, en muchos casos, como el descrito más arriba, las penitencias eran impuestas por las autoridades de la comunidad como un elemento más en la formación de los miembros de la grey.

Esta formación, o mejor dicho disciplinamiento, se traduce en un orden que se manifiesta en los conventos en una organización del quehacer, en planificación del tiempo de cada individuo. Éstos debían hacer determinadas cosas en horas prefijadas de antemano, se produce así la rutinización de la vida cotidiana. El control de la vida diaria es una violencia simbólica a la cual estaban sometidas las monjas desde pequeñas, pues desde su formación de novicias se establecía una práctica: “tomar el hábito” no sólo significaba cambiar un vestido por otro¹⁰⁴, sino que era reproducir el “habitus” como principio unificador y generador de prácticas que son duraderas, transferibles y exhaustivas¹⁰⁵.

Foucault¹⁰⁶ lo ha planteado como técnicas esenciales, minuciosas, con frecuencia ínfimas, pero que tienen su importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo que denomina microfísica del poder. Entre estas técnicas menciona que la disciplina exige la clausura, cada individuo posee su lugar: su celda. Se constriñen los espacios y lugares por donde se puede circular o permanecer, pues otros sencillamente están vedados.

Los espacios eran lugares de vigilancia: el torno, el coro, el refectorio, todos ellos espacios comunes, pero vigilados. Cada espacio era ocupado según el rango: en la sala de

¹⁰² Muñoz, Reinaldo, *Las monjas Trinitarias de Concepción 1570-1822*, Imprenta San José, Santiago, 1926, pág. 105.

¹⁰³ Foucault, Michel, *Ob. cit.* pág. 57.

¹⁰⁴ El hábito es un traje asexuado, una segunda piel destinada a cubrir y atenuar el cuerpo, a simular su género, ocultar el cuerpo para hacer resplandecer el espíritu. Isabel Cruz, *El traje: transformaciones de una segunda piel*. Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1996, pág. 75.

¹⁰⁵ Bourdieu y Passeron, *Ob.cit.* pág. 75.

¹⁰⁶ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid, 1979.

costura la maestra de novicias ocupaba un lugar desde donde podía visualizar a todas las que estaban bajo su mando, la novicia que leía en voz alta mientras las otras bordaban ocupaba un lugar preferencial, pero no es de ella; la novicia es sustituida diariamente, todas pasan por ese lugar preferencial, pero no es el lugar de ninguna, es transitorio, nada es al azar en la formación.

El empleo del tiempo estaba normado, “rezaba diariamente a los 9 coros de los Ángeles, 9 Padre Nuestro,....”, pero a la vez cada acto estaba programado, hay una forma, un ritual, se leía en voz alta, se cosía en silencio en la sala de costura, en la celda se leía en silencio; cada gesto tendía a organizar y ordenar el cuerpo, que debía estar constantemente ocupado. No hay espacio para el ocio.

El cuerpo disciplinado tiene por función garantizar renunciaciones, que si bien implican la obediencia a otro, da como resultado un poder sobre el propio cuerpo, para ello las monjas utilizaban las mortificaciones como una forma de renunciar al cuerpo, pues siguiendo la tradición medieval el cuerpo tenía directa relación con la fertilidad y la descomposición; “control, disciplina e incluso tortura de la carne son , en la devoción medieval, no tanto la negación de lo físico como su elevación –una horrible pero deliciosa elevación- dentro de las vías de acceso a lo divino”¹⁰⁷

“Las mortificaciones que ante hasía son las siguientes, según me eran permitidas por el confesor que tenía: me ponía una corona de yerro o asero, por espacio de tres cuartos de hora, las vísperas de festividades de nuestro Señor y de nuestra Señora y otros santos devotos, pero no se me permitía siempre; dicha corona tiene 3 ringleras de puyas, que, por todas juntas, son 200 y 25....”¹⁰⁸

Sor Dolores, al igual que muchas monjas de la época, seguía fielmente la tradición medieval: la tortura de su propio cuerpo como una forma de acceder a la divinidad. La concepción según la cual lo corporal facilita el acceso a lo sagrado, siguiendo a Walter Bynum, era mucho más generalizada entre las mujeres y de antigua data, pues se registran antecedentes y documentos desde el siglo XII en Europa, desde donde se traspasó de forma muy similar a las colonias hispanoamericanas.

¹⁰⁷ Walter Bynum, Carolina, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja Edad Media”, en Feher, Michel, et al, *Fragmentos para una historia del cuerpo*, Taurus, Madrid, 1992.

¹⁰⁸Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, pp. 153-161.

Aunque tanto los hombres como las mujeres actuaban sobre sus cuerpos mediante la flagelación y otras formas de infligirse sufrimiento, los casos de manipulación psicosomática son casi exclusivamente femeninos. Los cuerpos de las mujeres eran más propensos que los de los hombres a verse expuestos a cambios extraordinarios, cierres, aperturas, exudaciones; tales cambios eran más corrientes o se narraban de forma habitual, a partir del año 1200, y se les confería un significado religioso cuando, aparentemente, se asemejaban a algunos episodios de la vida de Cristo o de la misa, también a las enfermedades o al dolor constante se les atribuía una significación religiosa.

“Padesco, pues, reuma, repartida por todo el cuerpo, con aserbos dolores; dolor continuo en pecho y espaldas, especialmente en los pulmones, que a veces ni resollar puedo, porque cualquiera respiración y movimiento del cuerpo me lastima el interior; también adolezco de seática, cuyo dolor aun para andar me molesta y aun a veces me lo impide del todo, que no puedo dar ni un paso sin tormento mayor; me atormentan también mal de orina, y éste ha muchos años que lo padesco, y son tan terribles los dolores que ocurren, que me hacen estremecer y temblar todo mi cuerpo, tal que me dejan cortada por buen espacio de tiempo, sin estar en mi mano lo contrario; ordinariamente, padesco encogimiento de nervios, los que han encogido el lado derecho, que parece lo tengo más corto que el izquierdo, y, deste modo ni puedo estar hincada mucho tiempo ni parada tampoco, que me no me ando luego; siento también calambres en las cuerdas de modo que cada dolor destes fuera capás haserme dar de gritos a no poner de por medio en la consideración aquellos miembros atormentados y sumamente doloridos de mi Señor, padecidos en tanta pasiencia y sufrimiento; el dolor de sintura es continuo, tal que ni sentada ni hincada y de modo ninguno me deja estar hasta que me postra; los ojos también tienen buena rasión: a veces me duelen de tal modo, que no soy capás de hacer movimiento alguno con ellos, porque parece que se desune de el casco para saltarse, y así, aun el mirar y mover los parparos me suele impedir este dolor; los oídos parece que me atraviesan un rayo ensendido en ellos por todos los sentidos; esto me causa inflamación de garganta, hinchasones por afuera y por dentro, como si estuviera toda acuchillada; así son los dolores que siento, tal parece que me saltan las muelas y dientes; si para esto se me pone algún reparo frío para temperar este fuego y dolor, luego viene una espesie de ramo de hora o pasmo que tuerse la boca para el lado izquierdo, no con pequeño tormento, y, en el modo que me coge, así me quedo, de modo que ni hablar, ni pasar bocado, ni tomar agua, ni haser

movimiento con los labios, hasta que esto se pasa por sí con el favor de nuestro Señor; las manos y pies también suelen estar pasados de dolor, de modo que no puedo dar ni un paso con los pies ni haser movimiento con los dedos de las manos: bendito sea mi Señor, que usa de tantas misericordias con este polvo despreciable, por tal indigno de padecer por su amor; alábente, Señor, todos los ángeles por tales beneficios, pues pudiera estar por mis delitos padesiendo tormentos eternos, pero como todo es bondá quiere castigar mi maldad con suavidad, mortificándome por su mano, ya que no cabe en mí de vengar tanta enormidad de delitos, pues que hasta lo presente no tengo hecho cosa alguna de su agrado”¹⁰⁹

Los escritores medievales, como los de la Edad Moderna, veían frecuentemente la enfermedad como un estado que debía ser evitado. De hecho, las curaciones de la enfermedad eran los milagros más frecuentemente realizados por los santos. No obstante, también es cierto que esas enfermedades y ese sufrimiento eran a veces vistos por los hombres de la Edad Media como estados “para ser soportados” antes que “curados”¹¹⁰. Sor Dolores lo piensa de igual manera.

Los pensadores medievales asociaban el cuerpo con la mujer, por tanto esperaban que la expresividad de las mujeres fuera más física y fisiológica que la de los hombres, sin embargo todo esto tiene directa relación sobre el control clerical al interior de la Iglesia, lo que obligaba a las mujeres a subrayar su comunicación con Dios directamente no pasando por los curas y confesores, pues ellas no tenían –ni aún lo tienen– poder para officiar misa ni para predicar, en definitiva era una forma de tener un lugar. Sin embargo, el clero también alentaba estas conductas, pues el ascetismo femenino, la devoción eucarística y los trances místicos imponían una rigurosa dirección espiritual con lo que aumentaba el control, por una parte; y por otra si resultaba que estas expresiones eran verdaderamente místicas el director espiritual adquiriría un gran poder al interior de la jerarquía eclesiástica.

Para concluir, es fundamental considerar que, a pesar de lo que se ha revisado en las páginas anteriores, las monjas pertenecían a una Iglesia que como institución posee un carácter patriarcal, en la cual son el símbolo de las esposas de Cristo, papel que más allá del simbolismo religioso reproduce el estereotipo tradicional de las mujeres sumisas y volcadas hacia un Otro. De allí que, si bien es cierto que la vida de los conventos permitía a las mujeres

¹⁰⁹ Kordic, Raissa, *Ob.cit.* 2008, págs. 229-230.

¹¹⁰ Bynum, C., Walter, *Ob. cit.* pág. 170.

acceder a la educación o a la administración de bienes del monasterio, y la propia vida en comunidad daba a estas mujeres acceso a experiencias o a prácticas que la gran mayoría de ellas en la época colonial no tenían, existía un fuerte control y vigilancia sobre la vida de estas monjas. Eran sometidas a un disciplinamiento, que en muchas ocasiones las volvía cautas en sus acciones e incluso en sus escritos, los que no sólo eran leídos por los confesores; también lo hacían las superioras en el caso de las cartas. De hecho, la escritura era vista como una pieza esencial en el engranaje del disciplinamiento, por lo cual había que tener un especial cuidado con su práctica.

II Escritura de monjas: resultado de una práctica

*“...parece que aunque es bien la que aprenda a leer
para que reze y lea buenos y devotos libros,
mas el escribir ni es necesario
ni lo querría ver en las mugeres”¹¹¹*

Como se pudo apreciar en el capítulo anterior, la escritura fue una práctica importante en los conventos, instituciones fundamentales en la educación de las mujeres de la época colonial, por ello no es casual que las únicas mujeres citadas en el capítulo de literatura colonial chilena sean monjas.

De allí que se haga imprescindible la búsqueda en los archivos conventuales chilenos de documentos que permitan animar de mayores contenidos el capítulo correspondiente a la escritura de mujeres en la historia de nuestra literatura colonial, con el fin de aportar no sólo a su mejor conocimiento, sino también al de la realidad de las mujeres en la sociedad de la época, la que –a la luz de los textos que se van descubriendo- revela dimensiones y matices que modifican algunas de la imágenes que de ellas ha construido nuestra tradición crítico-intelectual inserta en modos de lectura tamizados por un conjunto sesgado de perspectivas culturales.

Dichos modos de lectura sitúan los escritos de monjas como los más problemáticos discursos de la época. Si nos basamos en el análisis de Rolena Adorno¹¹², estos parecen colocarse en la contracara de los valores entonces dominantes: no pueden identificarse con “la cultura” ni con la razón (de ahí mucho de los sinsabores que hubo de padecer Sor Juan Inés de la Cruz), ni tampoco con “lo varonil, lo público, lo cortesano o lo caballeresco”. Su ámbito está más próximo a la naturaleza, la pasión, lo femenino, lo doméstico y lo rústico, es decir, a todos los rasgos desvalorizados, todos aquellos rasgos de los que el escritor colonial americano –Guamán Poma es un ejemplo notable- procuraba borrar de su propio discurso, para apropiarse de los valores prestigiosos “de la milicia cristiana”. La reivindicación del sujeto amerindio pasaba por la desfeminización de su imagen respecto de la cultura nativa, considerada inferior, cobarde y pasiva por los conquistadores. En ese sentido, sus estrategias

¹¹¹ Juan de la Cerda, Libro intitulado, *Vida política de todos los estados de mugeres*, en Alcalá de Henares, en casa de Juan Gracián, año 1559, pág. 12.

¹¹² Adorno, Rolena “El sujeto colonial y la construcción de la alteridad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N°28, Lima, 1988, pp. 56-68.

eran dos: la racionalización, por una parte, y la erradicación de la magia y de la brujería, por otra. Adriana Valdés indica que los límites entre estas experiencias, -la superstición, la magia y la brujería- eran tenues y cuestión de opinión. De ahí surgen muchos rasgos analizables del discurso desde el convento y también las razones para explicar que estuviera sumergido durante mucho tiempo, sin formar parte de los estudios de la literatura colonial¹¹³.

Por su parte, Jean Franco plantea que la sociedad colonial tenía que mantener la integridad de los límites, dada su heterogeneidad, lo que implicaba una vigilancia y control ejercidos desde el púlpito y la confesión. Géneros de discurso, como la interrogación, la confesión, la admonición, y géneros secundarios, como el sermón, eran privativos de los hombres. No es de sorprenderse –siguiendo a Franco- que la lucha por el poder interpretativo se centre en la prédica y la confesión. La Inquisición española tenía que inventar la categoría de “ilusa” para condenar a ciertas mujeres que predicaban y tenían visiones. Sin embargo, a pesar de tratarse de una época en que la transgresión era condenada brutalmente, se puede encontrar trazas de una lucha ideológica por la interpretación en géneros marginales, por ejemplo, en las vidas de las monjas místicas, en denuncias ante la Inquisición y por supuesto en cartas y biografías¹¹⁴.

Franco se refiere a un tema central tratado en esta tesis, cual es la formación de un género -el místico conventual- y los intereses e instituciones que intervienen en ello, de lo cual resulta que la escritura conventual olvidada y desvalorizada tiene un lugar en la historia de la literatura colonial. En esta escritura por obediencia, centrada en la confesión, no sólo se puede encontrar “trazas” de una lucha ideológica por la interpretación, sino que también se encuentra una multiplicidad de textos de variadas tipologías discursivas, que presentan abiertas y encubiertas transgresiones al canon de la literatura mística y religiosa.

Victoria López-Cordón¹¹⁵ plantea que los dos géneros que mayoritariamente reúnen los pocos textos de mujeres encontrados en la época moderna (para Europa) o colonial (para Hispanoamérica) son las autobiografías, predominantemente escritas en los claustros, y asimismo el género epistolar muy conectado con el barroquismo hispano. En estricto rigor,

¹¹³ Valdés, Adriana, “El espacio literario de la mujer en la Colonia”, en *Ver desde la mujer*, Ediciones La Morada, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 1992, pág. 201.

¹¹⁴ Franco, Jean, “Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVIII, N°36, segundo semestre, Lima, 1992.

¹¹⁵ López Cordón, Victoria “La fortuna de escribir: escritoras de los siglos XVII y XVIII” en *Historia de las mujeres en España y América latina II*, Isabel Morant, Cátedra, Madrid, 2005.

López-Cordón sitúa estas modalidades discursivas como géneros históricos, circunscriptos a una época determinada por las características propias de su tiempo.

En nuestro país la indagación en los archivos, si bien aún incipiente, empieza ya a advertir que pueden ser aplicables a la realidad conventual chilena de la Colonia, la afirmación de Asunción Lavrín –respecto del mundo conventual novohispana- en el sentido de que las religiosas escribían abundantemente y que esa escritura abarca diversidad de géneros discursivos y textuales: biografías y autobiografías, piezas teatrales, poemas, relaciones, crónicas o narraciones históricas sobre fundaciones de conventos y vida de ellos, informes y documentos administrativos, cartas; así como, también lo dicho por López-Cordón, pues pese a los pocos textos encontrados la preeminencia de cartas y autobiografías parece tener un asidero en la realidad, de hecho esta tesis se ocupa de un epistolario y de una relación autobiográfica.

Si bien diversa e indefinida en sus manifestaciones genéricas, esta producción textual comparte un rasgo común: son textos que se condicionan desde el mandato de autoridades eclesiásticas y confesores que obligaban a las monjas a constituir una escritura que no tenía propósitos de hacerse pública, por lo que en muchos casos se perdió. Estos textos eran una de las modalidades para ejercer formas de control, para ello, se requería a las monjas la escritura de sus vivencias, en discursos dirigidos a sus confesores quienes, así, podían calificar la naturaleza y carácter de las experiencias registradas en la escritura, otorgarles sentido y utilizar los escritos, ya sea para propósito de edificación moral y religiosa o para sancionar aquellos aspectos que se consideran lesivos o trasgresores de la doctrina o de las normas que debían regular los comportamientos y la vida conventual.

Básicamente, estos textos arrancan de un sacramento fundamental: la confesión; de allí que podríamos caracterizarlos por una preeminencia de lo espiritual por sobre lo cotidiano; utilización de modelos fijos; lenguaje informal con alta presencia de oralidad; autocensurados.

La confesión es el centro en torno al cual se escribe, este formato tiene una serie de reglas propias a partir de su origen y práctica y que se plasma en los textos a veces de manera muy elusiva, pero otras en forma muy enfática.

La confesión, su origen

El cristianismo pertenece a lo que se ha denominado religiones de salvación, pero es por sobre todo una religión confesional. Al establecerse desde lo confesional, la religión cristiana requiere otras formas de verdad, diferentes a la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es o, a lo menos, de intentar saber lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas a Dios o bien a uno de sus representantes. Se debe admitir el testimonio, público o privado, de sí. Las verdaderas obligaciones de la fe y el respeto de sí mismo están ligados. Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo.

Dicho conocimiento tiene su origen en el cristianismo primitivo, en la penitencia. Ésta era un estado que se asumía de manera deliberada y voluntaria, en algún momento de la vida, y podía estar motivado por distintas razones, no necesariamente el haber cometido un pecado. El estado de penitente se asumía de forma definitiva. Sólo el obispo tenía derecho a conferir a quien lo solicitara ese estado. Se confería en ceremonia pública donde el penitente era reprendido y exhortado. Con posterioridad a la ceremonia el penitente entraba en el orden de la purga, que implicaba llevar cilicio, usar una vestimenta especial, la prohibición de limpiarse, la expulsión solemne de la iglesia, la no participación en la comunión, ayunos rigurosos, el celibato y la obligación de sepultar a los muertos¹¹⁶.

A partir del siglo VI se establece un modelo distinto, el de la penitencia tarifada. Cuando un fiel había pecado debía buscar a un sacerdote para narrarle la falta; a ésta el sacerdote respondía proponiendo o imponiendo una penitencia, la que se denominaba satisfacción. A cada pecado correspondía una satisfacción. La obtención de la satisfacción ocasionaba la remisión del pecado. Para cada tipo de pecado existía un catálogo de penitencias obligatorias. Con este sistema se vuelve imprescindible el enunciado de la falta, verbalizar lo que se ha hecho o pensado. Hay que contar el pecado, hay que describir las circunstancias, a fin de que el sacerdote tenga muy claro el nivel de la falta cometida. He aquí el origen de la confesión.

¹¹⁶ Foucault, Michel, *Ob. cit.* 1990, pág. 80.

En un primer momento, la confesión sólo tenía como función ser una guía para que el sacerdote determinara la pena, no era ella la que cumplía el papel de provocar la remisión de los pecados. A partir de la Edad Media la Iglesia comienza a establecer una serie de ordenamientos en función de este ritual.

La penitencia fue considerada como uno de los sacramentos de la religión católica en el IV Concilio de Letrán (1215), allí se impuso como una obligación que debía hacerse a lo menos una vez al año para los laicos, mensual y hasta semanal para el clero. Se estableció, también, el deber del sacerdote en cuanto al secreto de lo manifestado por el penitente, la discreción y cautela que se debía mantener, pero por sobre todo la exhaustividad que debía ejercer el sacerdote para interrogar al fiel, para precisar su confesión mediante toda una técnica de examen de conciencia.

Establecida de ese modo, la confesión durante la Edad Media no ha tenido muchas variaciones hasta nuestros días, caracterizándose por los siguientes rasgos: es el mecanismo de la remisión de los pecados, por lo tanto es absolutamente preciso confesarlo todo, nada debe ser omitido; extensión considerable del dominio de la confesión, en la medida en que no se trata simplemente de confesar pecados graves, sino todos; por último, el crecimiento del poder del sacerdote, que en lo sucesivo da la absolución, y de su saber, porque dentro del sacramento de la penitencia tiene que controlar lo que se dice, interrogar e imponer el marco de su saber, su experiencia y sus conocimientos, tanto teológicos como morales.

Se constituye así, alrededor de la confesión -como pieza central de la penitencia- todo un mecanismo en que están involucrados el poder y el saber: del sacerdote y de la institución eclesiástica.

La confesión, su práctica

*“El confesionario era
el espacio simbólico de intersección
de la autonomía femenina con la autoridad masculina”¹¹⁷*

Todo o casi todo en la vida -la acción, los pensamientos de un individuo- deben pasar por el filtro de la confesión, si no a título de pecado, al menos en concepto de elemento pertinente para un examen, un análisis de conciencia.

Ésta se conformaba, en primer lugar, por repasar las edades importantes de la existencia; segundo, seguir los diferentes estados atravesados: soltero, casado, oficio que ha desempeñado; retomar a continuación los diferentes exámenes de fortuna e infortunios sufridos; enumerar y examinar los diferentes países, lugares y casas que se han frecuentado. El confesor, por su parte, debía interrogar al penitente sobre sus confesiones anteriores. Luego, interrogarlo por orden siguiendo la lista de los mandamientos, los siete pecados capitales¹¹⁸, los cinco sentidos del hombre, los mandamientos de la iglesia, las obras de la misericordia, las virtudes cardinales y las ordinales.

La confesión, oral o escrita, es un diálogo centrado en el “yo” del penitente, puesto que el confesor nada da de sí mismo o nada debe dar, según se advierte en la literatura dirigida a los confesores. Así, entonces, la práctica confesional establece que el penitente debe dar todo de sí, sin esperar una entrega de igual naturaleza de parte del confesor. Este diálogo -sordo para el penitente-, mudo de sí desde el confesor, interpuso barreras difíciles de derribar sin la ayuda de la experiencia de otros inquisidores del alma, puesto que la narración detallada y obligatoria de las faltas fue un hecho que sustentó la pastoral de la confesión, que oscilaba entre la amenaza y el aliento, la severidad y la ternura, el castigo y el perdón.

Lo anterior provoca que en los siglos XVI, y principalmente en el XVII, aparezca en el escenario social el “confesor” y el “director espiritual”, avalados por la autoridad de la Iglesia: hombres dotados de determinadas virtudes para ayudar a los fieles a encontrar su plenitud particular en Dios. El confesor fue adquiriendo cada vez más la figura del “padre espiritual”, pero también la del médico, mientras más se distinguía entre las enfermedades del

¹¹⁷ Beatriz Pastor, *El jardín y el peregrino*, Unam, México, 1999, pág. 308

¹¹⁸ Foucault M., citando un manual del siglo XVI sobre la reglamentación del clero de Carlos Borromeo, en *Los Anormales*, F.C.E., México, 2000, pág. 174.

alma y las del cuerpo, puesto que él es especialista en curar los “males del alma” como hombre de ciencias morales que –por la práctica- aprende a aplicar con acierto los auxilios que son los consejos y las penitencias¹¹⁹.

Siguiendo el tratado de Borromeo (1605), las Epístolas de San Pablo y las Constituciones del Concilio Tridentino, los manuales de confesores del siglo XVII al XIX definieron que el confesor era un hombre especializado en el estudio profundo de las almas o en el “discernimiento de los espíritus”, labor que podía cumplir por don especial de Dios puesto que la ciencia y la experiencia nada eran sin “prudencia superior, tacto exquisito, piedad acendrada, virtud ejemplar”¹²⁰.

En el caso específico de las monjas, la Iglesia tenía especial cuidado en lo que concernía a su dirección espiritual, “por ser mujeres cuya debilidad es el resultado de un organismo vital especial, por la fuerza de su actividad imaginativa que desarrolla su sistema nervioso, por ser esposas de Jesucristo, y mujeres, en fin, están en circunstancias basadas en las exigencias de su vocación y, principalmente, de su vida contemplativa”¹²¹.

Las monjas no poseían, a diferencia de los otros fieles, libertad plena y absoluta para elegir confesor, sino que han de abrir sus conciencias a aquel que se les asignaba por tres años, luego de ese tiempo se les asignaba otro. Al confesor asignado se le denominaba ordinario y debía asistir en el sacramento de la penitencia a todas las monjas de una comunidad.

Existía, también, el confesor extraordinario, el cual se nombraba en casos especiales, tales como sugestión diabólica, timidez excesiva, vergüenza u otras causas por las cuales alguna monja no se atrevía a abrir enteramente su corazón al confesor ordinario. Esto debido a que la confesión debía ser íntegra, y por ello ningún aspecto de la vida del penitente podía quedar desconocido para el confesor: pensamientos, sentimientos, deseos, pasiones y acciones debían ser especificados por todo penitente, y por las monjas con mayor razón.

La figura de confesor como padre, juez o confidente también se insertó dentro del debate que se dio en el siglo XVII en torno a “rigoristas” y “laxistas”, que correspondía a la compleja cuestión de definir si había arrepentimiento de las faltas o vergüenza por haber

¹¹⁹Foucault, *Ob. cit.* 2000, pág. 174.

¹²⁰ Carbonero y Sol, León, *Tratado de los confesores de monjas*, Est. Tipográfica, Madrid, 1887.

¹²¹ Carbonero y Sol, León, *Ob. cit.* 1887, pág. 12.

ofendido verdaderamente a Dios (la contrición o amor verdadero) o, por arrepentimiento, por temor a las penas del infierno (atrición)¹²². A partir de lo anterior surge en el catolicismo la legitimación del poder mediador de la jerarquía eclesiástica ante Dios, el poder de las “llaves”, como se llamaba a la absolución de los pecados, la que pendía sólo de la apreciación del que, según el caso, actuaba como juez severo, padre amigo o condescendiente amigo.

La práctica de la confesión terminó constituyéndose en un proceso que determina muy fuertemente a quien lo vive, pero para que ello suceda se necesita un interlocutor especializado: el confesor. Esta relación que se produce entre penitente y confesor genera una serie de acciones tales que han sido descritas, entre otros, por Foucault, quien plantea que existe una economía de la pena y el placer en la confesión, pena del penitente al que no le gusta ir a confesar sus faltas; consuelo que experimenta al ver al confesor, al cual acude: siente pena, desde luego, al escuchar sus propios pecados, pero se consuela de la aflicción que se provoca de ese modo al asegurar por la confesión el alivio del alma penitente. Lo que va a asegurar la buena confesión es esa doble investidura de la pena, el placer y el alivio: doble investidura proveniente del confesor y el penitente¹²³.

Por su parte, Jean Delameau señala en su libro sobre la confesión, en los siglos XVI y XVII¹²⁴, que la prueba de la importancia de la confesión en la constitución del individuo es la llamada enfermedad del “escrúpulo”: la duda permanente respecto al carácter de nuestros actos y pensamientos, la inseguridad enfermiza que provoca el miedo a verse condenado para siempre. Los mecanismos psicológicos que implica la confesión exigieron la constitución de una literatura casuística basada en la experiencia de confesores reconocidos, que permitiera saber cómo explorar la mente de los penitentes y provocar el momento inaugural del discurso confesional: la introspección que permite pensar en uno mismo y exponerlo a otro.

Para efectos de mi estudio, lo que me interesa enfatizar en esta relación que surge entre confesor y penitente a partir de la confesión es: la pena, placer y alivio que induce al penitente a articular un discurso para exponerlo al confesor.

Bernarda Urrejola plantea que este discurso es, ante todo, una situación de comunicación que produce efectos directos en el penitente -él mismo es efecto de acciones

¹²² Égido, Teófanés, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Ponds, Madrid, 2002, 1992, pág. 97.

¹²³ Foucault, *Ob. cit.* 2000, pág. 173.

¹²⁴ Delameau, Jean, *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid, 1992.

previas- la situación de enunciación confesional se presenta como un problema, en la medida en que el “yo” que habla y dice “me confieso” no puede dejar de ser parte de la configuración discursiva que posibilita cualquier enunciación lingüística y, por ende, lo que se dice no es la verdad sino una representación de la experiencia vivida¹²⁵.

Esta representación de la experiencia vivida es lo que la hermana con la literatura y lleva a pensar en la confesión como una tipología discursiva transgenérica¹²⁶, la cual está presente en diversos tipos de textos, cartas, autobiografías, etc., contaminando esas tipologías discursivas con sus propias características.

¹²⁵ Urrejola, Bernarda, *Una modernidad enclaustrada: posibilidades para el rastreo de un incipiente sujeto moderno en tres textos conventuales de monjas hispanoamericanas (Chile, Colombia siglo XVIII)*. Tesis de Magíster en Literatura, Universidad de Chile, 2006, formato digital, pág. 11.

¹²⁶ La idea original de esto es del profesor Leonidas Morales, quien asocia similares características para el testimonio y para la confesión, en los términos de ser una forma discursiva parasitaria.

De la oralidad a la escritura

La primera confesión escrita que se conoce es la de San Agustín. Se estima que fue publicada entre 397 o 401. Dicho texto ha sido visto por algunos como una suerte de apología “*pro vita sua*”, género literario muy común en la época. Con esta obra Agustín habría intentado defenderse de algunos detractores, sin embargo, hay otros estudios que postulan que *Las Confesiones* son el fruto de una profunda meditación de Agustín sobre la Epístola de los Romanos. En esta perspectiva, *Las Confesiones* serían la confirmación personal de la verdad revelada, ya que fue Dios quien llevó a Agustín a la conversión y a la gracia.

Como ya se ha dicho, la confesión era un extenso examen que realizaba el confesor al penitente, el que contaba todo sin excepción. De este modo, San Agustín escribe una larga relación de su vida, como un diálogo directo con Dios, sin la mediación de un confesor. Por lo tanto, escribe por iniciativa propia. Con el paso del tiempo, y a diferencia de San Agustín, los confesores solían obligar a las monjas, que escuchaban la voz de Dios y tenían visiones celestiales, a poner por escrito todo lo que habían visto y oído. Como es natural, éstas se mostraban renuentes a reproducir en una prosa laboriosa lo que para ellas habían sido sublimes escapes de su cuerpo. Escribir no les causaba ningún placer, era un imperfecto recuerdo de una experiencia inefable, una tarea desagradable que seguía al raptó. Con frecuencia demostraban escaso interés en sus anotaciones y en las que otros asentaban en su nombre sobre su comportamiento¹²⁷. Con esta imposición se desplaza el origen oral de la confesión, pero a la vez se intensifica y acrecienta el control del sacerdote sobre las penitentes.

Desplazamiento de la confesión de lo oral a lo escrito, y énfasis del control, lo que implica una lectura atenta, son características que se constituyen en el punto de partida de un género de escritura conventual, cuyo centro es la confesión. Todorov plantea que la existencia histórica de los géneros posee dos vertientes, por una parte funcionan como “horizonte de expectativas para los lectores” y, por otra, como “modelos de escritura para los autores”¹²⁸.

¹²⁷ Franco, Jean, *Las Conspiradoras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pág. 37.

¹²⁸ Tzvetan, Todorov, *Los géneros del discurso*, Monte Ávila Editores latinoamericana, Caracas, 1996, pág. 53.

En el caso de la confesión, el horizonte de expectativas estaba circunscrito en primera instancia al confesor, pues si estas eran satisfechas, él sacaba a la luz pública el texto, ciertamente la mayoría de las veces ocultando la verdadera autoría: dicho texto a la vez se convertía en un modelo para las otras monjas.

Uno de los modelos de escritura por mandato fue el de Teresa de Jesús, prolífica con la pluma, no sólo fundadora de conventos, sino que también escritora¹²⁹. Su *Libro de la vida* asumió el modelo de San Agustín, para defender sus experiencias místicas frente al clero que desconfiaba y atribuía sus experiencias a cosa diabólica. Sin embargo, a diferencia de *Las Confesiones* agustinianas que relatan la vida de conversión describiendo una trayectoria de pecado, arrepentimiento y salvación, Teresa subvierte dicho modelo para criticar a sus confesores, allí “sugiere que sus más serias transgresiones no fueron pecados específicos, sino más bien aquellas tempranas ocasiones en la que se sintió tentada de abandonar la oración mental y a rechazar las experiencias místicas que sus confesores cuestionaban”¹³⁰. A pesar de esa trasgresión –y muchas otras que realizó en su vida-, su autobiografía ha sido vista como una “retórica de la femineidad”, con un estilo coloquial e ingenuo, pues se sirvió de estereotipos femeninos para decir entre líneas lo que pensaba o, más bien dicho, hizo uso de lo que Josefina Ludmer definió como “tretas del débil”.

¹²⁹ Francis Régis ha dividido la producción de Teresa de Jesús en dos períodos: el primero comprende los escritos *Cuentas de conciencia* (1560, 1562,1563); el *Libro de la vida* (dos redacciones 1562,1565); *Camino de perfección* (1566); *Meditaciones de los cantares* (cuya primera redacción se remontaría 1566 y la segunda posiblemente en 1575); *Exclamaciones* (1569). El segundo período considera *Fundaciones* (escrito entre 1573 y 1582) y *El castillo interior o las Moradas* (1577). En *Dios en la acción*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2002. pág.xxv.

¹³⁰ Weber, Alison, “Teresa de Ávila. La mística femenina”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina II*, Cátedra, Madrid, 2005, pág. 121.

La confesión como escritura autobiográfica

La confesión se establece como un relato de la propia vida, al igual que la autobiografía. No obstante, en esta perspectiva la confesión es diametralmente opuesta a la autobiografía, pues quien asigna sentidos a lo dicho no es el narrador (penitente) sino el confesor. Es él quien contextualiza, sitúa la historia de vida que se escribe en estos textos, por lo tanto no pueden ser considerados como autobiográficos. Sin negar la preocupación por el yo que aparece en ellos, se debe considerar que su finalidad primera no es autobiográfica, aún cuando la autobiografía constituya uno de sus logros involuntarios¹³¹.

Los textos escritos por monjas se establecen en distintas modalidades genéricas: cartas, relaciones autobiográficas, predominantemente. En ellas, el centro es la confesión, porque lo que se releva es la expresión de los estados interiores que van desde la desesperación, la conciencia de la culpabilidad, de falta de méritos y virtudes, dudas, hasta la exaltación religiosa de momentos en que la aproximación a una relación con la divinidad traen la paz y la confianza al espíritu de la religiosa. Pero, además, se incorporan, en mayor o menor grado, referencias a realidades externas, situaciones de la vida cotidiana del convento, incidentes o anécdotas del diario vivir tanto al interior del claustro como también en el espacio social más amplio en el que está inserto el convento. Por ello, en muchas de estas relaciones monjiles hay también elementos que pueden configurar una suerte de crónica de los conventos y de la vida social relacionada con ellos. Toda esta narración se conforma como un medio para llegar a Dios, ¿o al confesor?, pero no como un propósito en sí misma.

Los textos presentan, entonces, un entramado de discursos de variada índole que se estructura como confesión, es decir, a partir de una situación enunciativa en la cual el emisor es la monja que en cumplimiento de un mandato u obligación impuesta por su confesor dirige a éste un discurso que registra sus estados interiores con el propósito de que sean analizados por el destinatario y evaluados por éste, conforme a las pautas y normas que deben regular la conducta y vida de las monjas y que el confesor es el encargado de hacer cumplir. Como ya se dijo anteriormente, esto es lo más significativamente diferenciador respecto de la autobiografía, la existencia de un lector privilegiado que ejerce un poder tal sobre la monja o

¹³¹ Molloy, Sylvia, *Acto de presencia*, FCE, México D.F., 1996, pág. 13.

penitente, que se traduce en la articulación, por parte de ella, de un discurso específico para él.

La escritura autobiográfica

Lejeune ha dicho que la autobiografía es un relato retrospectivo en prosa que alguien escribe ocupándose de su propia existencia, en el que se centra en su vida individual y en particular en la historia de su personalidad¹³². Junto con lo anterior, ha planteado que una de las características centrales de la autobiografía es lo que ha denominado el “pacto autobiográfico”, por el cual se establece una coincidencia de identidad entre autor, narrador y personaje¹³³. El narrador y el personaje son las figuras a las cuales remiten, dentro del texto, el sujeto de la enunciación y el sujeto enunciado; el autor representado por su nombre es así el referente al que remite, por el pacto autobiográfico, el sujeto de la enunciación.

En el caso de las escrituras de las monjas enunciator y personaje coinciden, no así el autor, pues en la mayoría de los casos los confesores se apropiaban de los textos asumiendo su autoría.

La autobiografía no consiste en una simple recuperación del pasado tal cual fue, por el contrario, la recapitulación de lo vivido pretende valer por lo vivido en sí y, sin embargo, no revela más que una figura imaginada. La ordenación de los hechos como un relato posee un sentido que está dado por el narrador, con su particular interés, cualquiera sea. Esto determina los hechos que se eligen, los detalles que se resaltan o se descartan de acuerdo con la exigencia de coherencia que ha sido previamente concebida.

En este sentido, aquí se da lo planteado por Lejeune para la autobiografía, que se caracteriza por ser el narrador el personaje principal, vale decir, el sujeto de la enunciación es igual al sujeto del enunciado y, como han dicho otros estudiosos de la autobiografía, el autor asume la responsabilidad de la creación, pero por sobre todo la organización del texto. El autor se constituye mediante un discurso específico, de carácter interpretativo, que se define por construir y sostener una figura particular de “sí mismo” y tal construcción es realizada en términos de un personaje.

¹³² Lejeune, Philippe, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Megazul-Endymion, Madrid, 1994, pág. 50.

¹³³ Lejeune, Philippe, “El pacto autobiográfico”, en revista *Antropos* 29, Barcelona, 1991.

En el relato autobiográfico, además, se produce una situación comunicativa en la que la mayoría de los autores interpretan su experiencia existencial como si se estuviesen permanentemente materializando un plan trazado con anterioridad, vale decir, ven el conjunto de su vida como la consecución de algún tipo de objetivos fijados desde un comienzo.

Otra de las características del autobiógrafo es la de ser un eficazísimo autocensor, en su relato de vida introduce silencios que apuntan a lo que no puede contarse, cuestión que en la confesión no es permitida, todo debe ser contado. Sin embargo, muchos relatos conventuales introducían silencios significativos, por los temores de las monjas a ser consideradas fuera de la égida de Dios.

Sylvia Molloy plantea que en el caso de la autobiografía hispanoamericana del siglo XIX en adelante, una de las características que posee es el presentar un yo en crisis, pues ya no se escribe para un Otro institucional como el Rey o la Iglesia y, por lo tanto, se produce una crisis de autoridad, respecto de la cual cabe hacerse la pregunta ¿para quién se escribe? O ¿para quién escribo yo?¹³⁴ La elaboración textual de un yo implica necesariamente una retrospectión, un remirarse y un recordar, un trabajo de memoria que muchas veces es tramposo o por lo menos poco fiel.

¹³⁴ Molloy, Sylvia, *Ob.cit.* pág. 17.

La autobiografía como autoconocimiento

La verdadera autobiografía, indica Weintraub¹³⁵, es un tejido en que la autoconciencia se enhebra delicadamente a través de experiencias interrelacionadas, puede tener funciones tan diversas como la autoexplicación, el autodescubrimiento, la autoclarificación, la autoformación, la autopresentación o la autojustificación. Todas estas funciones introspectivas se entrelazan fácilmente, aunque todas ellas se centran en el conocimiento consciente de su relación y sus experiencias. En el caso de las monjas claramente la función de la escritura autobiográfica es de control y formación, uno de los resultados no esperados de esta escritura -por parte de la jerarquía eclesiástica- termina siendo el autodescubrimiento.

Efectivamente, el autodescubrimiento que lleva al conocerse a sí mismo y, a veces, a constituirse como un sujeto individual no es lo esperado, pues estos textos “tienen su origen en el seno de un grupo fuertemente institucionalizado, que busca producir relatos ejemplares. Son textos que nacen de un destinatario muy preciso, el de una autoridad sancionadora que deberá legitimarlos y subrayarlos en su ejemplaridad, para convertirlos en modelo de todo el colectivo. Así, la autobiografía que surge como producto de una comunidad social puede entenderse como autobiografía ejemplar, frente a la autobiografía individual”¹³⁶.

Respecto de los modelos cabe señalar, siguiendo a Weintraub, que la tradición occidental posee diferentes modelos humanos, entre ellos, el ideal de monje y santo, cada uno de ellos posee un contenido concreto que exige cualidades determinadas, que instan a determinado conjunto de valores, favorecen determinados modos de vida y prescriben normas y conductas.

En el caso de las monjas coloniales, ciertamente, operaban modelos como por ejemplo Santa Teresa la mística y Santa Rosa de Lima la santa, esta última ejercía una fuerte influencia en toda Hispanoamérica.

Estos modelos son fundamentales en el proceso de formación y también a lo largo de la vida consagrada de las monjas, pues sus vidas acciones, arrobos, etc., estaban sustantivamente descritos y ejercían un enorme poder de atracción y persuasión ya que eran

¹³⁵ Weintraub, Kart, “Autobiografía y conciencia histórica”, en revista *Antropos* 29 Barcelona, 1991.

¹³⁶ Ferruz, Beatriz, “Monja y Alférez o el binomio imposible” en *Aún más allá: Mujeres y Discursos*, Mattalía y Girona (comp.) pág. 49.

vistas no solamente como sus modelos individuales, sino que como modelos de validez universal.

Dadas estas razones es que se puede explicar por qué cuando las monjas escribían sus relatos autobiográficos poseían un guión, es decir, una estructura o una macroestructura con los esquemas básicos. Así, la historia de sus vidas podía ajustarse a formas literarias básicas que conocían perfectamente a través de sus innumerables lecturas de vida de santos o de otras monjas. Una de las vidas más populares es el *Desengaños de religiosos y de almas que tratan de virtud* de Sor María de la Antigua (1614- 1617)¹³⁷, en el cual revisaremos más adelante algunas coincidencias con los textos de nuestras monjas chilenas.

¹³⁷ Las dos monjas chilenas a que refiere esta tesis, nombran a María de la Antigua en sus textos, lo que nos indica que probablemente fue una de sus lecturas de formación, tanto porque la leyeron en forma individual o porque dada la difusión de este libro haya sido una de las lecturas recurrentes en voz alta en la sala de costura.

La relación autobiográfica

Uno de los tipos de textos más comunes que escribían las monjas a sus confesores era la Relación Autobiográfica, que consistía en el relato de su vida y en particular de sus experiencias místicas. Desde una perspectiva genérico-discursiva, la Relación Autobiográfica originalmente es una confesión que se establece como un relato de la propia vida al igual que la autobiografía.

Conviene señalar que la “relación” en cuanto relato de hechos de la Conquista es un tipo de discurso narrativo que se constituye con el descubrimiento de América, vale decir, como la primera forma de nuestra escritura mestiza. Así, por ejemplo, Cortés le escribe “cartas de relación” al Rey de España -sobre la carta como tipología discursiva se tratará más adelante. Sin embargo, lo que me interesa resaltar es el concepto de la “relación” como documento legal que comprometía implícitamente la veracidad de lo narrado en la “carta”. El concepto de carta de relación llevaba implícita la certificación del contenido y constituía una cierta garantía de su veracidad¹³⁸.

Por lo tanto, que los confesores exigieran a las monjas que escribieran relaciones autobiográficas está sugiriendo que escribieran la verdad sobre sus vidas, aquellas vidas que ellos querían inspeccionar para, efectivamente, certificar que estaban en el camino de la santidad o, por lo menos, que esas vidas estaban de acuerdo a los preceptos de la fe católica, pero además la “relación” implicaba en ocasiones seguir un trazado previo, establecido mediante la formulación de ciertas preguntas.

Jean Franco¹³⁹ plantea que la opción de los relatos de vida tenía por objeto situar en un contexto estas oleadas de éxtasis y organizarlas como la historia de una conversión, además les permitía a los confesores juzgar si se trataba de una mujer señalada por Dios o si se trataba de casos aislados o de ilusiones¹⁴⁰. Esta escritura cumplía varios propósitos, permitía que más de un confesor revisara a la monja mística, además aseguraba que quedara registrado cualquier nuevo conocimiento adquirido durante sus conversaciones con Dios y, por último, precisaba la experiencia como historia de un caso que, desde la perspectiva del clero, tenía el

¹³⁸ Pastor, Beatriz, *El discurso narrativo de la conquista de América*, Casa de las Américas, La Habana, 1983.

¹³⁹ Franco, Jean, *Ob.cit.* 1994, pág. 37.

¹⁴⁰ Recuérdese que los curas y la iglesia tenía especial cuidado con las “ilusas”.

propósito de recuperar información, así como también de transformarse en un ejemplo o modelo a imitar –o a rechazar- por las otras monjas.

La situación comunicativa que se establece entre la penitente y su confesor, implica una relación de poder y verticalidad -mandato y ofrenda-, el confesor ordena escribir y la monja cumple con la penitencia, pero protegiéndose tal como lo hace Úrsula en el siguiente pasaje, donde indica que ya no puede escribir debido a que no tiene tiempo por su ocupación de vicaria al interior del convento, motivo por el cual no encuentra tranquilidad ni sosiego para escribir como debe y se le solicita. Por tal razón, se le “ofusca el entendimiento”:

“Padre mío, muy amado en el Señor, hasta aquí he dado complemento al mandato de vuestra paternidad. No me hallo en disposición de escribir más, así por los embarazos de mi oficio, que con esta vicaria no me dejan sosegar: todo el día con una y otra impertinencia, que, no obstante de retirarme de la selda y haserme negar en ella y metiéndome en un cuartito que me sirve de despensa, no puedo estar quieta en ella, porque por instantes vienen mensajes, peticiones y negocios, que no hay sosiego para escribir con lo que me vienen a divertir; y así van ellos como escritos sin sosiego; y a más desto, es mucha la repugnancia que para escribir tengo, que a veces se me ofusca el entendimiento de la mala gana que lo estoy haciendo ”¹⁴¹

La repugnancia a escribir es un tópico recurrente en este tipo de textos, pero además aquí hay una disculpa, “los escritos sin sosiego” pueden equivocarse o bien salirse de lo esperado, pues no se pudo escribir como se debiera. Esto último implicaba no salirse del “marco discursivo”¹⁴², lo que llevaba a las monjas a estados de mucha ansiedad, pues efectivamente quien otorgaba el sentido y decidía qué era conveniente decir o no era el confesor y, por lo tanto, aquellos textos estaban expuestos a la manipulación de un otro que tiene autoridad: es quien en definitiva edita el texto. Por otra parte, la aceptación de la recepción de dicho texto no es considerada como una individualidad sino como parte de un fenómeno mayor, en este caso de las monjas místicas que se dieron con profusión en

¹⁴¹ Suárez, Ursula, *Ob.cit.* pág. 154.

¹⁴² Se entiende por marco discursivo el conocimiento vigente en una comunidad en la cual alguien escribe y alguien lee, asociado a formas y estructuras de discursos. Son un componente esencial de la situación comunicativa, ya que toda interacción verbal no sólo presupone una persona que habla o escribe y otra persona que escucha o lee y un conocimiento de la lengua en la cual se habla o escribe, sino también un conocimiento de las reglas del juego en el cual se habla o escribe. Walter Mignolo, “El mandato y la ofrenda: La descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, de Diego Muñoz Camargo y las relaciones de Indias”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1987, N°2.

Hispanoamérica, con lo cual se tendía en la edición a homogeneizar el texto con otros de similares condiciones de producción que ya eran aceptados por la jerarquía eclesiástica.

La carta como práctica discursiva

¿A quién no le llegan diariamente cartas de los más diversos tipos? (de amigos o parientes que viven en otro lugar, cuentas, promociones, etc.). Desde un tiempo a esta parte, a partir de la revolución que ha significado Internet, el correo electrónico nos anuncia cotidianamente con un sobre en nuestro computador, que nos han llegado noticias.

En efecto, la carta es un tipo de texto cotidiano y que históricamente ha acompañado a hombres y mujeres desde el origen de la escritura. Así, por ejemplo, las cartas de Cicerón y Duoda escritas en la antigua Roma –orígenes del mundo occidental - y que el lector de hoy puede leerlas, pues están establecidas críticamente, y con ello entrometerse en una intimidad dilatada con el paso de los años.

El género epistolar, como tradicionalmente se ha denominado, forma parte de un tipo de discurso privado e íntimo, que relaciona a un “yo” y un “tú” –emisor y destinatario- en un circuito privado de comunicación. Éste se resguarda simbólicamente a través de un sobre dirigido al destinatario y remitido por el emisor, estampillas y sellos cuidan y protegen la intimidad de la carta. Abrir una carta dirigida a otro es violar un derecho humano, sentencia profundamente arraigada en nuestro imaginario social.

Así, entonces, la carta está concebida para conjurar la ausencia, en palabras de Leonidas Morales¹⁴³, e intenta cubrir la distancia que separa al emisor del receptor. Ante la imposibilidad del diálogo directo, real e inmediato, la carta entrega la posibilidad de un diálogo diferido.

La distancia que la carta pretende sublimar puede tener dos sentidos: la distancia geográfica o la dificultad de acceder al otro. La carta aparece, entonces, ofreciendo su dispositivo de escritura para salvar la distancia en ambos sentidos y poner en comunicación a un “yo” y a un “tú”.

¹⁴³ Morales, Leonidas, *La escritura de al lado. Géneros referenciales*, Editorial Cuarto Propio, serie Ensayo. Santiago, Chile, 2001.

La marca de la oralidad está presente en su escritura, pues el diálogo diferido conserva algunas de las expresiones del diálogo directo y real, que la carta reemplaza como, por ejemplo, el tono apelativo que refrenda una familiaridad neutralizada por las distancias físicas o jerárquicas, como muestra un ejemplo clásico:

*“Me parece oírte cada vez que te leo y hablar contigo cada vez que te escribo...”*¹⁴⁴

La carta, por lo tanto, establece una suerte de diálogo diferido, que contiene las vivencias del emisor. Dichas vivencias son testimonio de su cotidianeidad o interioridad:

*“...te aseguro que el único consuelo que he tenido desde que llegó esta fatal noticia, recibir tus cartas, por las noticias que me das de tu salud de lo gustoso que te hallas con mis hermanas que te están cuidando como te decía y experimentarás cada día...”*¹⁴⁵

Estos textos pretenden comunicar al ausente un estado de ánimo del emisor o las noticias de los seres queridos, estrechando vínculos de afecto que existen entre el emisor y receptor.

Comparar la epístola con el diálogo, plantea Barrenechea¹⁴⁶, ha traído como consecuencia enfrentar su estatus ambiguo entre la oralidad y la escritura y su repercusión en el estilo; pues según los tipos de cartas pareciera que algunas se acercan más a lo espontáneo propio de la lengua hablada, así la espontaneidad es considerada una de las características más celebradas en las cartas de la monja portuguesa¹⁴⁷.

Pedro Salinas se resiste al concepto del diálogo diferido, plantea que asimilar la escritura epistolar a una conversación es desentenderse de la originalidad y de la novedad con que se alimenta la carta, cartearse no es hablarse, pues para él el primer receptor de la carta es quien escribe, es el primero que se entera de lo que dice. Todo el que escribe debe verse

¹⁴⁴ Cicerón, Marco Tulio, *Obras Escogidas*, Garnier, París, 1965.

¹⁴⁵ Carta de Isabel Pardo a su hijo Miguel Recabarren, en Lima, Santiago 19 de marzo de 1747. Recopilada por S. Vergara en *Cartas de Mujeres de Chile 1630-1885*, Editorial Andrés Bello, Santiago 1987, pág. 8.

¹⁴⁶ Barrenechea, Ana María, “La epístola y su naturaleza genérica” en *Dispositio*, Vol.XV, N° 39, pp. 51-56, Universidad de Michigan, 1990.

¹⁴⁷ Alcanforado, Mariana, *Cartas de amor de una monja portuguesa*, Ediciones Coyoacán, México, 2005.

inclinado -Narciso involuntario– sobre una superficie en la que se ve antes que a otra cosa a sí mismo¹⁴⁸.

Sin embargo, ya algunos clásicos, como Demetrio, plantearon que debe considerársela un artificio, pues la carta es escritura, lo que implica una elaboración más cuidada, imitación de una imitación.

Existen también otros tipos de cartas, aquellas que no están escritas para conjurar la ausencia, sino más bien para obtener algo o para dejar alguna enseñanza o legado.

En este caso están, por ejemplo, las cartas de la Marquesa de Sevigné¹⁴⁹ a su hija, cuya orientación pedagógica, de modelo de vida o de ejemplo a seguir, no constituye obstáculo para que también cuenten con las características anteriormente mencionadas.

Junto con las anteriores convive otro tipo de cartas, destinadas a la obtención de un logro, material o de otra índole. Este tipo de misivas se escriben a un destinatario que ocupa un lugar central en el poder, a diferencia del emisor que se ubica en la periferia de éste, con respecto del otro. Vale decir, el destinatario es representante de un sistema de poder del cual el emisor se considera al margen.

En este tipo de cartas se establece otro tipo de referencialidad, la huella de la oralidad no se manifiesta; se establece –por el contrario– una serie de estrategias discursivas para ganarse la buena voluntad y atención del emisor. La oralidad como producto de la espontaneidad de la comunicación aquí no tiene lugar. El contexto de producción de ellas, generalmente, es un acontecimiento implícito en la carta, que ha impuesto un nuevo orden (social, político, jurídico, ético) y que se caracterizan por lo siguiente:

- El emisor atribuye y le encomia al destinatario determinadas características de superioridad, con lo cual (idealmente) permitirá obtener lo solicitado.
- En virtud de lo solicitado, utilizan el testimonio como elemento de prueba para reforzar la petición.

¹⁴⁸ Salinas, Pedro, “Defensa de la carta misiva y de la correspondencia epistolar”, *El Defensor*, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

¹⁴⁹ Sevigne, Marie, *Lettres choisies de Madame Sévigné*, Garnier, Paris, 1869.

- Al ser escritas a una autoridad, a la cual no pueden acceder fácilmente, rompen con una de las características centrales del género epistolar, la intimidad. El emisor no está en condiciones de exigir o pedir la privacidad del texto escrito, incluso cuenta con que la carta sea leída no sólo por el destinatario sino por varios funcionarios que están bajo las órdenes del destinatario y que pueden tomar una decisión favorable a su petición.

Por último, están las cartas abiertas, este tipo de discurso cumple con varias de las características mencionadas anteriormente. Están dirigidas a un representante del poder, al que se llega con dificultad; así que la accesibilidad está dada por la tipología discursiva. Sin embargo, las cartas abiertas se publican por una editorial, por lo tanto el acceso al emisor es una quimera, son escritas para ser publicadas. ¿Por qué, entonces, utilizar la carta como forma discursiva?

Por varias razones; la primera es porque frente a la deslegitimación del discurso público, así como por la ausencia de discursos totalizantes o macrorelatos, los géneros íntimos han tomado un valor no considerado hasta ahora. Este tipo de textos dan cuenta sólo de la visión de quien enuncia el discurso, por lo tanto no pretende dar cuenta de una realidad acabada. No es, o no pretende ser, una interpretación exhaustiva y minuciosa de ella.

Otro aspecto destacable en estos textos es que los emisores utilizan el recurso de la intimidad creada por la escritura, característico del género, para testimoniar parte de las vivencias del emisor

“Me da miedo hablarle ¿sabía? Me da miedo dirigirle la palabra. A mi padre le daría miedo si supiera que estoy a solas con usted”¹⁵⁰

La intimidad creada por la tipología del discurso es parte de una estrategia discursiva realizada como un acto consciente de los autores. Está hecho para crear un efecto en el lector, que no es precisamente el receptor a quien va dirigida la carta.

¹⁵⁰ De la Parra, Marco Antonio, *Ob. cit.* pág.7.

En esta perspectiva, la carta abierta se hermana con las novelas epistolares como *Relaciones Peligrosas*¹⁵¹ o *Querido Diego, te abraza Quiela*¹⁵², en las cuales el autor va desentrañando una historia a través de cartas, con lo cual genera en el lector la expectativa de estar dentro de la intimidad de otros.

En efecto, las novelas señaladas develan historias de amor y desamor que hacen sentir al lector como un voyeurista. Sin embargo, las cartas abiertas desentrañan, a la vista de nosotros lectores de carne y hueso, una historia, que es nuestra historia, con su muy particular óptica: la del emisor.

La carta: ¿género menor?

La carta privada es considerada normalmente entre los llamados géneros menores, textos o discursos que presentan no pocas dificultades para su identificación. Si bien existe, hoy, una profusa bibliografía acerca del testimonio, la autobiografía y la crónica, no se puede decir lo mismo del diario de viaje y la carta. Del mismo modo, se puede observar la escasa frecuencia con que aparecen estudios que den cuenta de estos géneros como corpus, o abordados en su condición de problema específico respecto de las diversas manifestaciones genérico discursivas.

Un tema recurrente con respecto a los denominados géneros menores es el de su incorporación a lo signado como literario, se discuten los puntos de vista, los supuestos acerca de su naturaleza comunicativa, las razones de su valoración o subvaloración, su vigencia al interior de la institución literaria y su lugar en el canon. Los dos ejes que agrupan los distintos planteamientos se refieren a la relación de estas prácticas discursivas con el referente y a la relación con la subjetividad, énfasis que ha generado los apelativos de géneros del yo, o géneros de la intimidad, entre otros.

¹⁵¹ Choderlos de Laclos P., *Las relaciones Peligrosas*, Universidad Central de Venezuela, 1962.

¹⁵² Poniatowska Elena, *Querido Diego, te abraza Quiela*, Era, México, 1988.

Actualmente, se observa una inserción privilegiada de los géneros menores¹⁵³, en conjunto con otras prácticas consideradas marginales, en los cánones críticos. Ahora bien, si se observa la asociación entre algunas prácticas discursivas, como la carta privada, el diario íntimo o lo testimonial y autobiográfico con la escritura de mujeres (autobiografías de monjas, testimonios diversos, epistolarios, confesiones, etc.) y, en general, con la escritura de lo subalterno o marginal respecto de los discursos hegemónicos, sea esto por su adscripción de clase, por el género o etnia, se hace evidente su marginación a la condición de “menor”. A partir de las connotaciones que el término “menor” conlleva, se resignifica su condición, refiriéndose estas prácticas discursivas a una alteridad discursiva, donde se originan formas de transgresión de los estatutos discursivos. En otras palabras, la condición de “menor” deviene un nuevo canon escriturario que incluye la valoración de la voz no autorial emitida por la tradición de los enunciados o discursos anteriores, previamente validados, se funda en una nueva praxis que se resitúa en el horizonte de recepción¹⁵⁴.

Uno de los espacios en que transita la carta es el ámbito de lo privado, tema frecuentemente mencionado en los estudios sobre la carta, cuestión que se torna relevante más que en cualquier otra práctica escrita¹⁵⁵, con excepción del diario íntimo.

Pedro Salinas considera que: “Lo que las diferencia radicalmente a la epístola, ‘arte epistolar’, género literario, artificio retórico y a la carta privada es la intención del autor: intento de esta de ser para uno, o para unos escogidos pocos, si así lo quiere el que la recibe”¹⁵⁶. No obstante, advierte la ambigüedad de esta idea: “De ahí arrancan las dificultades de los tratadistas para distinguir entre carta privada y pública. Y hasta esa base de distinción que señalamos como la más sólida, la intención del autor, no es terreno bastante firme, ya que

¹⁵³ Todorov se planteó la pregunta ¿de dónde vienen los géneros?, respondiéndose sencillamente de otros géneros. Un nuevo género es siempre la transformación de uno o varios géneros antiguos: por inversión, por desplazamiento, por combinación. Un texto de hoy debe tanto a la poesía como a la novela del siglo XIX. No ha habido nunca literatura sin géneros, es un sistema en continua transformación, y la cuestión de los orígenes no puede abandonar históricamente el terreno de los propios géneros: cronológicamente hablando, no hay un antes de los géneros. Por el hecho de que los géneros existen como una institución es por lo que funcionan como horizonte de expectativas para los lectores y como modelos de escrituras para los autores. En esta perspectiva, frente a la caída de los macrorrelatos, en particular en este momento histórico, es que surge el interés por el estudio de estos géneros menores, pues allí está la pregunta por el yo y el ser en su subjetividad, con lo que se propende a textos íntimos e individuales alejados de visiones totalizadoras u omnicomprensivas.

¹⁵⁴ Doll, Darci, *Cartas privadas: Las cartas de amor de Gabriela Mistral y el discurso amoroso*, Tesis para optar al grado de Magíster en Literatura, Universidad de Chile, 2001.

¹⁵⁵ Sor Dolores Peña y Lillo insiste permanentemente en ese tema a su confesor, la privacidad de su correspondencia.

¹⁵⁶ Salinas, *Ob.cit.* pág. 238.

en el curso de la escritura no es cosa imposible de mudar, sin darse cabal cuenta, de intención profunda sustituyendo al humilde corresposal, amiga, hermano, a quien empezó a escribir por la gran destinataria de todas las obras de la literatura, la fama perdurable”¹⁵⁷.

El tránsito de la carta desde lo privado a lo público es percibido como accidente, Salinas advierte en relación al equívoco del destinatario que la carta privada, “sin perder nada de su especialísimo tono de recato y pudicia intencionales que la distinguen entre todos los escritos”, admite la posibilidad de tres interlocutores distintos: primero, el que redacta la carta; segundo, el destinatario intencional único, puesto que “lo convenido y lo conveniente” es que la carta presuponga y requiera la existencia de un segundo individuo. Y al tercero, Salinas lo llama “lectores varios” porque la “persona destinataria propiamente dicha ha sentido el deseo irrefrenable de leérsela a otros”. Este tercero no impide que la carta siga siendo privada, pues por mediación del individuo destinatario es factible admitir la intromisión de otros lectores, situación que no hace sino resaltar su valor privado. Lo privado corresponde a aquello que pertenece a un círculo reducido, círculo de lo personal.

Existe una asociación profunda entre la carta privada y las mujeres, la que se destaca como una relación “natural” sustentada en ciertos rasgos atribuidos superficialmente, por un lado, a la forma epistolar, por otro, a las mujeres. De acuerdo a los discursos hegemónicos, una de las razones centrales para esta vinculación adquiere ejemplificación en la carta de amor, pues en un sentido amplio se refiere a la asociación esencialista de las mujeres que las vincula a lo sensible y sentimental, lo subjetivo, cotidiano y privado.

La relación atribuida a la poesía –fundamentalmente la amorosa- la carta privada y la mujer constituye un lugar común, en el cual opera la percepción de la subjetividad y lo irracional como condición inherente de la naturaleza femenina. La ubicación marginal de la carta en el estudio de los discursos tiene que ver en parte con lo dicho, pues también obedece a una feminización del género.

Las cartas se ubican del lado de la información para el género masculino, por lo tanto suelen ser estudiadas desde el punto de vista de la importancia del contenido y son remitidas como continente de la expresión de lo emotivo para el género femenino. De allí surge un aspecto relevante, asociado a la circulación restringida y privada y a la no

¹⁵⁷ Salinas, *Ob.cit.* pág. 235.

profesionalización, la carta se convierte en un vehículo adecuado para decir lo que no se puede decir públicamente, y para escribir aquello que no requiere sanción institucional respecto de su calidad, por lo tanto, es adecuada para vaciar aquello que corresponde a lo que no es público y al status no profesional de las mujeres. Esta feminización se puede observar, por ejemplo, en la famosa costumbre de publicar epistolarios de mujeres, reales o apócrifos, costumbre muy arraigada en Europa desde el siglo XVII. Epistolarios destinados a un público femenino, con la intención de entretener y de educar adecuadamente a las lectoras, especialmente en cuanto a la educación amorosa y moral de las mujeres.

Uno de los problemas más significativos que presenta la carta es el que dice relación con el sujeto real (emisor) y el sujeto textual como figura de discurso, pues la carta es una muestra especial y crítica del conflicto que implica el corte de los nexos entre el emisor y el sujeto textual.

En el caso de la carta, el nexo entre sujeto real y sujeto textual es una relación dialéctica evidente que enriquece las posibilidades de estudio. Aunque el dato biográfico aplicado o entendido en forma directa nos conduce al problema de los límites entre los textos y sus supuestos referentes, la inscripción textual específica de la situación de interacción, como rasgo de la forma epistolar, permite postular la necesaria consideración de un sujeto incardinado y la pertinencia de los factores incorporados por el discurso al mantener explícita la relación entre sujeto y el reenvío al emisor, o entre figura de discurso y realidad, aunque, evidentemente la distinción teórica se mantenga.

Con respecto a lo anterior Patricia Violi señala que “A diferencia de otros géneros textuales, no es una mera función abstracta identificable como el lector general que se inscribe en el texto. Por el contrario, remite a un destinatario exterior al texto quien, aunque teóricamente se distingue del narratario internamente inscripto, sin embargo, es relevante en relación a la descripción de las competencias de la escritura de la carta”¹⁵⁸.

La discusión acerca del sujeto de la enunciación y su esencialismo respecto del concepto de sujeto incardinado y la problemática del sujeto femenino, su expresión y representación, son especialmente importantes para la carta privada. Violi realiza una extensa argumentación que tiene como punto de partida la diferencia sexual, señalando que tanto el

¹⁵⁸ Violi, Patricia, “La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar”, *Revista de Occidente* 68, 1987.

lenguaje como la cultura dan la palabra a un solo sujeto, aparentemente neutro y universal, pero masculino en realidad, al que someten a toda diferencia como su simétrico adversario. Por otra parte, en conexión con lo anterior, se postula que cuando se instaure un sujeto teórico fuerte, como es el caso del sujeto textual (sujeto de la enunciación), éste debe instalarse como universal y trascendental, anulando en su interior toda estructura diferenciadora.

Para el hombre, la identificación con la posición de sujeto es inmediata y ya inscrita en el discurso, para la mujer, aquella está obstaculizada y sólo puede alcanzarla a cambio de negar su propia especificidad sexuada. La única subjetividad posible, decible, pensable y representable en estos términos es masculina. En consecuencia, la mujer para acceder a ser sujeto debe partir por la pérdida de la propia singularidad, una separación y renuncia a la diversidad de la propia experiencia. Esta experiencia se configura como “lo que no se puede decir”, no por imposición ontológica sino histórica, la mujer no puede afirmar un yo que incorpore el género femenino, pues el yo-sujeto funciona como marca masculina que se instaure como universal.

En virtud de ello, plantea Violi, si tenemos algo en común, la experiencia de la diferencia sexual, entendida como proceso que relaciona la singularidad específica y “no decible” de cada existencia con la forma general de las representaciones y los discursos, surge la necesidad de un anclaje del sujeto enunciativo en el individuo incorporando la experiencia de la diferencia sexual. En otros términos, trabajar un sujeto incardinado, considerado como no determinista, sino culturalmente, y que a su vez incluye los modos diversos de relacionar y relacionarse.

En la carta privada se hace evidente la necesidad de considerar a este sujeto incardinado que incorpora la diferencia sexual, especialmente cuando la propia configuración de la carta contiene figuras de discurso que se representan como más específicas y más caracterizadas, esto es, con un anclaje que no es posible omitir.

Este hecho hace que la carta sea un lugar estratégico de enunciación de sujetos femeninos en cuanto pone en evidencia la necesidad y la existencia de un sujeto no esencializado, instalándose como un sitio de juego y enlace entre un sujeto de discurso y un sujeto real, que ha permitido un desplazamiento entre la textualidad sancionada como tal por las instituciones y los discursos hegemónicos y el puro acto que pasa por privado y extratextual de expresión de subjetividad.

De allí surge también la necesidad de incorporar lo biográfico y lo autobiográfico. Pero no se trata de incorporar lo biográfico del sujeto que escribe como simple dato o información, sino de incorporar el proceso de lo autobiográfico con sus componentes de cuerpo, experiencia y acto, como elementos de un acercamiento a un sujeto sexuado y a la relación del enunciado con la praxis que lo constituye.

Como se puede apreciar, este tipo discursivo, considerado como un representante de un género menor, presenta complejidades teóricas a la hora de abordar un estudio serio sobre él.

Las cartas de confesión

La tradición de la carta en Hispanoamérica es inaugurada desde el primer momento de la Conquista; los primeros europeos que llegaron a América conjuraron la ausencia, la distancia de sus seres queridos y de sus paisajes a través de cartas. Habitualmente, tardaban meses en llegar a manos del destinatario o en ocasiones se perdían y jamás llegaban a quienes estaban dirigidas. Por lo cual, era costumbre escribir una carta y copiarla, para así tener certeza y prueba de lo dicho por escrito.

Las cartas de relación que escriben los conquistadores al Rey de España son los textos inaugurales de nuestra literatura mestiza. En ellos, se relataba al monarca los sucesos acaecidos en la empresa de conquista, se describía el paisaje tratando de asemejarlo a los lugares conocidos:

“Tiene cuatro entradas, todas de calzada hecha a mano, tan ancha como dos lanzas jinetas. Es tan grande la ciudad como Sevilla y Córdoba”¹⁵⁹.

Pero, por sobre todo, estas cartas son una forma de acreditarse frente al Rey, al poder central¹⁶⁰.

Siguiendo con esta tradición se pueden enumerar algunas cartas que han sido publicadas para dar cuenta de cierto momento histórico, es así que las cartas de petición en la Patria Vieja han sido objeto, algunas de ellas, de recopilación, de análisis¹⁶¹, o las escritas durante la dictadura, que han sido materia de libros¹⁶².

¹⁵⁹ Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Editorial Porrúa, México, 1993, pág. 62.

¹⁶⁰ Leonidas Morales plantea que las Cartas de Relación de los conquistadores difieren de las cartas de petición, pues el emisor (conquistadores) es un protagonista destacado de la empresa que la Metrópoli con el Rey (destinatario) lleva a cabo. Por lo cual, sus peticiones no buscan otra cosa que la obtención o el incremento de determinados “beneficios” como reconocimiento de su participación en el expansionismo del poder. Difiero de este planteamiento de Morales, pues el sólo hecho de que deban realizar una acción verbal (la Carta de Relación) para ser reconocidos por la participación en la empresa de Conquista, como es el caso de Cortés, o justificar “los trabajos del hambre” de Valdivia, significa que no poseen un lugar destacado en la sociedad de donde provienen.

¹⁶¹ Cortés, Ximena, *El rol de la mujer en un período de crisis de la sociedad tradicional chilena: analizado a través del derecho a petición (1810.1820)*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, 1995.

¹⁶² Morales, Leonidas, *Cartas de petición: Chile 1973-1989*, Planeta, Santiago, 2000.

Sin embargo, las cartas que son objeto de esta tesis son cartas de confesión. Existe la convicción de que durante la Colonia las monjas escribían profusamente este tipo de textos, cartas de dos tipos: las que recogían la vida cotidiana y los aspectos de la vida conventual y otras que venían a erigirse como epistolario espiritual, pues se referían básicamente a sus atribuciones, dudas y temores. En este último tipo se insertan las cartas de Sor Dolores Peña y Lillo, monja dominica.

La carta de confesión establece un cruce entre la carta como práctica discursiva, con sus particulares características, y la práctica de la confesión, en la cual todo o casi todo en la vida, la acción, los pensamientos de un individuo, debe poder pasar por su filtro, si no a título de pecado, al menos en concepto de elemento pertinente para un examen hecho por quien tiene la autoridad para recibir dicha confesión. La situación enunciativa, entonces, es la de una confesión, pero al establecerse como una carta privada incorpora elementos de la misma, con lo cual transgrede elementos básicos de la confesión, así por ejemplo el tono afectivo e íntimo propio de las cartas privadas tensiona el modelo confesional.

También en Sor Dolores, por las características propias de la práctica discursiva utilizada para la confesión, el examen y análisis, en otras palabras la interpretación de lo dicho y hecho la realiza el confesor, sin embargo dicho examen pasa primero por ella misma antes que por su confesor. Con lo cual se establece una forma de conocimiento de sí misma, que a veces no puede “reducir a letras todo lo que le pasa”, pues como dice Violi “la especificidad del objeto carta no es tanto el estar destinada al intercambio comunicativo como la necesidad estructural de asumir interiormente el eje comunicativo”¹⁶³.

Otro elemento presente es la constante preocupación por la privacidad de la correspondencia, que también es un elemento de la confesión que enfrenta Sor Dolores y que la hace encifrar su escritura, con lo cual su confesor Manuel Álvarez se transforma en lector modelo, según la denominación de Violi, en el sentido que “el lector modelo describe la suma de competencias necesarias para lograr una adecuada comprensión del texto”¹⁶⁴, pues dicho lector es un lector singular y personalizado en cuanto a información y conocimiento compartido.

¹⁶³ Violi, *Ob. cit.* pág. 90.

¹⁶⁴ Violi, *Ob. cit.* pág. 92.

Por último, interesa destacar la inscripción del sujeto en la carta privada en los géneros menores, la que está presentada fuertemente como una tendencia a la autoreferencialidad y, por ende, a la configuración del sujeto que se traduce en una suerte de autoevaluación exhaustiva con marcados elementos valorativos (en el caso de Sor Dolores una valoración negativa) que se constituye como un lenguaje interior. Efectivamente, en el epistolario de la monja dominica existe una fuerte autoreferencialidad que ocupa gran parte del texto.

El modelo hegemónico textual versus la construcción del yo

Los dos textos de que se ocupa esta tesis transgreden el modelo hegemónico del cual son tributarios: la confesión, ambos en sus distintas modalidades genéricas –la relación autobiográfica y la carta-, contaminan el sentido original de la escritura, el examen de conciencia.

La contaminación entre el sentido de la confesión y la modalidad genérica es un elemento que contribuye a conformar el nudo central de la paradoja de estos textos conventuales, pues se trata de una escritura obligada que, sin embargo, es más bien una escritura liberadora y formadora de sujetos, con lo cual no podría ésta denominarse una escritura emparedada, ni mucho menos una escritura homogénea o modélica.

En esta perspectiva, la escritura de la relación autobiográfica y del epistolario constituyen actos de una profunda intimidad que dicen relación con la conformación de una subjetividad femenina, pero a la vez se relacionan con procesos más amplios que traspasan los muros del convento. Dichos procesos pueden relacionarse con lo que han planteado Ariès y Duby en la *Historia de la vida privada*, respecto del surgimiento de un sujeto moderno. Ellos señalan a lo menos tres elementos que originan prácticas fundadoras de una nueva subjetividad e individualidad:

- Una nueva relación entre el Estado y los espacios sociales que antes eran dominios de la comunidad.
- La alfabetización y masificación de la lectura, gracias a la invención de la imprenta. En particular la lectura silenciosa que, sin desplazar a la lectura en voz alta, permite que el individuo se haga una idea del mundo por sí mismo.
- El surgimiento de nuevas formas de religiosidad, que se establecen en los siglos XVI y XVII y que desarrollan una piedad interior basada en el examen de conciencia¹⁶⁵.

Si bien es cierto, para estos autores su foco de atención era Europa, este fue un fenómeno que irradió también a las colonias hispanoamericanas.

Bernarda Urrejola lo ha planteado de la siguiente manera “...que tanto en la esfera religiosa como en la secular hay elementos ‘terrenales’ –relacionados con el sujeto, su

¹⁶⁵ Philippe Ariès y George Duby, *Historia de la vida privada*, vol. 5, Taurus, Madrid, 1985, pág. 10.

capacidad de conocer, su racionalidad y su habitar en el mundo- y metafísicos –esencias, ideas universales, ‘realidades’ transcendentales- presentes en la especulación; lo que cambia en cada escenario es el énfasis dado a uno de los dos elementos de la reflexión según si su finalidad es antro-po-teleológica o teo-teleológica. Compartiendo elementos de lo terreno y lo trascendente, sea cual sea su escenario de acción, se ubica el sujeto moderno con su biografía. Este sujeto que bien puede catalogarse de cartesiano, místico o escolástico, no puede empero reducirse a ninguno de estos –intentará plantearse críticamente ante su entorno y diseñará estrategias que van desde una aceptación pasiva hasta un intento activo por transformar realidades, pero todos los casos lo implican en cuanto sujeto, esto es, principalmente en su dimensión racional y afectiva. Junto con intentar clasificar lo que lo rodea y lo trasciende, elaborando sistemas que expliquen lo visible e invisible, el sujeto reflexionará acerca de su lugar en la historia y deberá reubicarse continuamente en función de los objetos frente a los que se plantea interrogativamente, los que a su vez lo interpelan en silencio. Una de las herramientas con las que contará este sujeto moderno, sea laico o religioso, será el lenguaje, que también se sitúa en un espacio intermedio, pues su parte significativa es perceptible, pero los significados se escapan hacia lo intangible”¹⁶⁶.

Esta larga cita de Urrejola sitúa un lugar para estos escritos de monjas que presentan muchas de las características planteadas por la autora, las que, sin embargo, se manifiestan con distinta intensidad, pues algunos textos conventuales jamás escaparon del modelo, otros sí. En el texto de Sor Dolores ello se manifiesta desgarradoramente, mientras que en Úrsula el desvío del modelo se produce básicamente a través del desprecio y la ironía. Se puede pensar que en ello operan las diferencias de cada una de las religiosas desde su lugar en el convento, su origen, pero por sobre todo sus propias subjetividades.

La construcción del yo está directamente ligada a distintas prácticas, tales como la lectura silenciosa, la escritura, la oración mental, examen de conciencia y ejercicios espirituales, y son las que conformaban en las monjas un carácter, una forma de acercarse a Dios que no era de la misma manera para todas. Así se observa en la Relación autobiográfica y en el Epistolario, materia de esta tesis.

Se trata, por lo tanto, de dos textos que muestran distintos grados y modos de trasgresión del modelo del discurso confesional canónico y en los que se manifiestan algunos

¹⁶⁶ Urrejola, Bernarda, *Ob. cit.* pág. 12.

de los fenómenos que Mabel Moraña señala para los discursos de los sectores subalternos dentro de un sistema hegemónico: la mimetización con la visión hegemónica del mundo, a la que se inclina Sor Dolores en su Epistolario o de esa visión paródica que parece ser la inclinación del discurso de Úrsula Suárez¹⁶⁷. Si bien, ambas modalidades puestas al servicio de la constitución y expresión de identidades femeninas que ya no se definen sólo en los términos de santidad y virtudes religiosas y morales, sino en la diversidad de aspectos de una conciencia que empieza a reconocerse en una compleja individualidad personal:

“...que a gritos le clamo, porque me parece que así no más oía mis voses, quejas y lamentos; estos no son concertados como de hija a padre, ni como cierva a su señor, sino’s como de fiera indignada a su perseguidor; va acompañado esto con palabras, movimientos, eco y cuanto malo se puede pensar de una criatura indignada a su ofensor”¹⁶⁸

¹⁶⁷ Moraña, Mabel, *Ob. cit.* 1990, pág. 142.

¹⁶⁸ Kordic, Raissa, *Ob. cit.* 2008, pág. 138.

III “Abrir los propios cofres”

“...más hacemos las monjas, que Dios”¹⁶⁹

La escritura como conocimiento de sí misma

La Iglesia propició la lectura para que la gente conociera las sagradas escrituras y con ello pudiera acceder a Dios, pero no fomentó la escritura. Ésta, o más bien dicho, la decisión de aprender a escribir es un acto más cotidiano, más pedestre, más individual; en el sentido que servía para cosas concretas, en las cuales Dios poco tenía que ver. La escritura es un acto solitario, no siempre fácil de controlar: representa un trabajo -de allí muchas de las quejas de las monjas- no sólo en el decir, sino que en el hacer, más aún en aquella época. Escribir es algo que no se hace de una sola vez: escribes, lo lees y vuelves a leer, tachas, corriges, reescribes. Es mirar una y otra vez dentro de ti misma, para decir algo, para decirlo bien o para pretender que decimos y no decimos, ¿confesamos ese secreto íntimo profundo que está allí en nuestro interior o... lo disfrazamos? Es preguntarse una y otra vez sobre algo; en esa escritura, en ese trabajo algo sucede, ya no eres la misma.

Si el proceso de escritura es conflictivo y trabajoso en sí mismo, imaginemos lo que significó aquello para una mujer en la época colonial; nosotras estábamos fuera de la cultura, del canon. Olea ha planteado respecto a esto “la imagen de una mujer que escribe interviene ese discurso cultural hegemónico en occidente sólo hasta entrado el siglo XX. La palabra pública de la mujer produce la emergencia de un sujeto discursivo que interviene los lenguajes sociales; al asumir un nuevo rol, al ocupar otro espacio y escapar de la fijeza de una representación situada en la pasividad de lo privado, en lo socialmente decorativo, en la seducción, en el deseo de ser deseada y en la entrega de su propia vida al servicio de otros”¹⁷⁰. Las monjas coloniales que escribían no están en el imaginario de la época, tampoco producen una palabra “pública”, sin embargo sí producen un sujeto discursivo que interviene los

¹⁶⁹ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob.cit.* pág. 162.

¹⁷⁰ Olea, Raquel, “El poder del decir
Catalonia, Santiago, 2008 pág. 289.

”, en *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia,*

lenguajes sociales, pues por lo menos las dos monjas chilenas de las cuales esta tesis se ocupa fueron personajes al interior de sus comunidades y en la sociedad santiaguina de la época¹⁷¹.

Un sujeto discursivo que no establece una palabra “pública” no es algo de lo cual se deba tomar nota o, mejor dicho, dejar registro en la historia de la literatura, pues “...la escritura, que se puede practicar en el domicilio es una de las primeras conquistas femeninas y también una de las que suscitaron mayor resistencia”¹⁷². La palabra y su circulación modelan la esfera pública - indica Michelle Perrault - se puede pensar, entonces, que la circulación tardía de la *Relación Autobiográfica* y el *Epistolario* dice relación no sólo con que estos textos no estaban destinados a ser públicos. Sino, también, con la imposibilidad de que estas mujeres fueran reconocidas como autoras, pues “el poder de la palabra pública ha sido una prerrogativa tradicionalmente masculina”¹⁷³, de allí entonces el olvido de los historiadores de la literatura chilena respecto de estas autoras y sus textos.

El haber sido objeto del olvido de los historiadores de la literatura no formó parte de las preocupaciones de estas monjas. Sus quebrantos e inseguridades estaban en la constitución de su escritura, en el peligro de estar fuera de la doctrina, de ser acusadas de herejes o indignas esposas de Dios. Sin embargo, ellas necesitan expresarse, escribir es vital, indagar sobre sí mismas, conocerse. Recorrer con la pluma el alma es reconocerse poco a poco y romper a veces con lo que ellas creen, no con Dios, allí no cabe duda sobre su existencia, la duda es si ellas son dignas de Dios.

Este romper es duro y difícil, pues las hace recorrer un camino, largo y pedregoso que las lleva a una profunda retrospectiva, una forma de alcanzar aquello es a través de los ejercicios de meditación. Santa Teresa -que era un modelo a seguir para estas monjas- propiciaba la oración mental, a la que consideraba una actividad indispensable del alma y que cuenta con cuatro grados o estados, el pasar por cada uno de ellos conduce a la perfección. En el lenguaje simbólico de Santa Teresa la oración es comparada con el agua que permite el

¹⁷¹ Por sus relaciones sociales y conexiones con la jerarquía eclesiástica, Sor Úrsula poseía bastante influencia; sin embargo, Sor Dolores, que no tenía ninguna conexión social, llegó a ser consultada muy asiduamente por las autoridades de la época. El libro de la historia del convento indica que “el gobierno tenía tanto concepto de su santidad, que se consultaba con ella en las cosas políticas, en el tiempo de la Independencia; que el obispo dio licencia para que el ministro hablase con ella, porque ella estaba postrada, y dentro repetidas veces y le hablaba del ministerio como si lo estuviera viendo y estuviese al cabo de todas sus circunstancias”, Meza, 1923, *Ob. cit.* pág. 139.

¹⁷² Michelle Perrault, *Mujeres en la ciudad*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1997, pág. 11

¹⁷³ Lola Luna, *Leyendo como una mujer la imagen de la mujer*, Anthropos, Barcelona, 1996, pág. 103.

crecimiento de la semilla y plantea “cuatro modos de regar el jardín: sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; o con noria y arcaduces, que se saca con un torno... o de un río o arroyo: esto se riega muy mejor, que queda más harta la tierra de agua no se ha menester regar tan a menudo y es a menos trabajo mucho del hortelano; o con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho”¹⁷⁴. Úrsula y Dolores están en ese camino de perfección, ambas esperan que llueva mucho en su alma y que el Señor se ocupe de ello, pero leyendo sus textos se observa que más hicieron ellas que Dios para transformarse en sujetos de discurso; lo hacen de diferentes maneras, recorren los laberintos del alma de manera desigual, pero ambas se reclinaron frente a un papel, tomaron la pluma y escribieron.

Así mismo, hay que considerar la relación que cada una tiene con el confesor, quien manda constituir la escritura y la reacción que tienen frente a ese mandato. A Úrsula su confesor le requiere escribir y le entrega el material para que vierta ahí sus vivencias, a lo que ella ofrece resistencia: “no sé qué le diga en lo que me manda escribir de mis niñerías”. Úrsula no sólo no sabe qué escribir, sino que además adopta una escritura que poco tiene de confesión y más bien es relato de vida, difícil además de constituir por el hecho de que en su vida tuvo varios confesores, razón por la que no sabe qué le contó a cada uno de ellos. La selección y ordenación de los hechos como relato no se establecerá entonces desde el requerimiento del confesor, sino que responderán al particular interés de Ursula, cualquiera sea éste. Esto determina los hechos que se eligen para narrar, los detalles que se resaltan o se descartan y el sentido que se les confiere. Sor Dolores, por su parte, no sólo elige escribir, sino que toma la decisión sobre quién es el más apto para ser su destinatario y por lo tanto elige un director espiritual: Manuel Álvarez¹⁷⁵. Esa escritura adopta la forma personal, privada e íntima de la carta en cuanto está dirigida a quien ella concibe como depositario de su confianza, el único capaz de entender su compleja interioridad, resolver sus dudas y temores y a quien, desde varios años ya, eligió como confesor, sin conseguir la realización de su deseo, a pesar de los variados intentos para lograrlo.

¹⁷⁴ Esto es un pasaje del texto “Vida”, citado por Francois Regis en *Dios en la acción*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 2002, pág. 9.

¹⁷⁵ El padre Manuel Álvarez nació el 2 de diciembre de 1701 en Villafranca, Castilla. Ingresó a la Compañía de Jesús el 19 de marzo de 1723, año de su arribo a Chile. En estas tierras fue parte de las misiones de Santiago, Copiapó y Huasco, así como también fue profesor de Teología en el Seminario de Concepción, llegando a ser su rector, al igual que del colegio de los Jesuitas en la misma ciudad. Murió en Massa Carrara en 1773. Escribió varios textos y se le consideró como autor místico. Alejandra Araya 2007, *Ob.cit.* pág. 49.

“Todo lo espresado va como borrón, porque no es capás ni tengo palabras para espresar lo que me queda por decir; vea su reverencia cómo puede estar una alma en este estado, y más recayendo todo esto en una pobrecilla mujer ruda y sin conocimiento ni rasón, y además desto, sin tener confesor a quien ocurrir, porque no es capás ni tengo genio de andar tratando estas cosas con otros, con quien no he tratado nunca...”¹⁷⁶

La imposición de la escritura por parte del confesor a Úrsula, implica que éste le entregue el papel, pluma y tinta para facilitar la tarea impuesta; Dolores, a su vez, en su deseo de escribir, enfrenta innumerables obstáculos, incluida la carencia de papel, pero también cuenta con alguna ayuda, como por ejemplo la de la madre priora que hace de mediadora para que ella reciba la correspondencia. De allí, entonces, que tanto la dificultad como la imposición de la escritura se transforman en un elemento vital para la constitución de los textos.

Estas dos actitudes se traducen en aspectos significativos de la estructura discursiva de la *Relación Autobiográfica* y del *Epistolario* los que, especialmente en el plano de la enunciación, revelan dos modalidades diferentes de constitución y representación de la sujeto enunciante, del destinatario del discurso y de la relación entre ambos. Ambas modalidades son posibles de entender como transgresoras o modificatorias de la situación básica de enunciación del discurso conventual de monjas, pues en ninguno de los dos casos se cumple estrictamente con las regulaciones a que está sometido ese discurso que responde al mandato del confesor.

En efecto, en el caso de la *Relación Autobiográfica* lo que ha llegado a nuestras manos es un texto que Úrsula compuso y ordenó a partir de los textos que escribió a lo largo de su vida; por lo tanto hay una suerte de edición de sus escritos realizada por la misma autora¹⁷⁷. Por su parte, Sor Dolores decide escribir cartas confesionales a quien elige como confesor y guía espiritual, constituyendo un epistolario conformado por sesenta y cinco cartas, que han llegado hasta nosotros intactas, sin intervención alguna de otra mano, salvo que “habiendo

¹⁷⁶ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 137.

¹⁷⁷ Cuestión que es evidentemente curiosa, pues los que hacían de editores e incluso de autores para este tipo de texto eran habitualmente los confesores.

entrado ratas al estante o cajón que las contenía, mordieron todo el margen y parte en blanco pero no faltaba una letra en la parte escrita”¹⁷⁸.

Por otra parte, dentro del discurso conventual, cada texto actualiza un género diferente: el relato conventual, en el caso de la *Relación Autobiográfica* de Úrsula Suárez; la carta espiritual¹⁷⁹, en el caso del texto de Sor Dolores. Ambas formas genéricas, definidas en torno a la sujeto que escribe para dar cuenta de su vida y de lo que ocurre en su interioridad, al confesor, por lo que el componente autobiográfico y confesional, propios de este tipo de discursos conventuales, es relevante en ambos pero, como ya han advertido los estudios relativos a estos textos, introduciendo significativas modificaciones, cuando no abiertas transgresiones, al modelo canónico al que estos discursos debían sujetarse.

¹⁷⁸ Meza, Sor Rosa, *Recuerdos Históricos. Monasterio de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*, Imprenta Lagunas y Co., Santiago, 1923, pág. 388.

¹⁷⁹ Asunción Lavrin, 1995, *Ob.cit.* pág. 44.

Homogeneidades y diferencias

La *Relación Autobiográfica* de Sor Ursula Suárez (1666-1749) y el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1828) son textos que, por sus características, son difíciles de conservar y, por ello, en muchos casos, fueron destruidos por sus propias autoras o por sus confesores. En el caso del *Epistolario*, su conservación se debió al padre Manuel Álvarez, el confesor, quien hizo caso omiso de las constantes peticiones de ser destruido que Dolores formula y, al tener que salir de Chile, a raíz de la orden de expulsión de los jesuitas, las dejó en poder del Obispo cuyos sucesores las heredaron hasta llegar, en el siglo XIX, a la posesión del Vicario General José Miguel Arístegui. Éste, en 1861, luego de hacer a petición de la priora, un extracto de su contenido, las entregó al Monasterio donde se conservan, a diferencia del primer texto escrito por Úrsula Suárez que no tuvo la misma suerte, pues fue destruido por su confesor.

En las condiciones generales de producción de la escritura conventual se presentan ciertos aspectos relativos a los sujetos que escriben y a las circunstancias en que se da su escritura que condicionan el carácter y tipo de textos que producen. Entre los que me han parecido más significativos, para estos textos son: convento y comunidad; familia y linaje; la enfermedad y el cuerpo, los que se revisarán a continuación.

- **Convento y comunidad**

Un elemento a considerar es el mundo conventual en que Úrsula Suárez y Dolores Peña y Lillo se insertan y producen sus textos; la diferencia que existe en la vida que llevaba cada una en sus respectivas comunidades, como también la propia organización de esas comunidades reglamentadas por la orden a la que pertenecen. Así, el convento de monjas de Santa Clara de la Victoria, al que Úrsula Suárez pertenece, como ya se ha dicho, estaba ubicado en la Plaza de Armas de Santiago en los terrenos que donara su fundador, y también tío abuelo suyo. Este convento fue uno de los más prominentes en la vida colonial de Santiago no sólo por su ubicación -al centro de la ciudad-, sino también por el origen de las monjas que en él profesaban, monjas que poseían relaciones familiares entre ellas y con lo más selecto de la sociedad santiaguina.

El monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima, como contraparte, fue fundado en 1754, originalmente correspondió a un beaterio que se remonta al año 1680, en él mujeres

que querían llevar una existencia consagrada a Dios y a la oración hacían votos simples y vivían sin clausura religiosa, sin más financiamiento que las limosnas que les daban los miembros de la sociedad santiaguina. De esa manera existieron por setenta y tres años, hasta que se convirtió en convento. Evidentemente, estos dos monasterios conforman dos expresiones de religiosidad femenina singulares, muy distintas entre sí, lo cual también se plasma en los textos.

La religiosidad femenina en la época colonial estaba modelada en lo formal por las monjas que ingresaban al convento y, en contrapartida a ellas, las beatas, un modelo de religiosidad femenina consagrado a Dios en la oración, pero no sujeto a la jerarquía eclesiástica. En general, las beatas no constituyen un modelo que impulse la Iglesia, pues eran difíciles de controlar; muchas tenían visiones o querían predicar. Famoso es el caso de las alumbradas de Lima¹⁸⁰. Sin embargo, la religiosidad viva estaba más cerca de las beatas que la realidad vivida en los conventos, sobre todo el de Agustinas y Clarisas, donde toda la contradicción barroca se manifestaba en la vida en comunidad. En esta perspectiva, la religiosidad vivida y practicada por Dolores Peña y Lillo se acerca más a una consagración ascética, recluida en la oración, con muchas dudas y dolor como constricción que se hacía carne en el cuerpo, a diferencia de Úrsula Suárez, que presenta una religiosidad más terrenal y cotidiana, con ciertas reminiscencias a las alumbradas, como se manifiesta, por ejemplo, en la relación con su “habla”, en el no considerar al confesor como una autoridad fundamental, lo que nos remite más a la experiencia de estas mujeres laicas que a la de monjas místicas.

Las órdenes religiosas femeninas, ciertamente, tenían modelos de religiosidad que las distinguían entre sí. La orden dominica a la que pertenecía el convento de Santa Rosa poseía una larga tradición de apostolado intelectual, otorgándoles una gran importancia al estudio y al cuidado de la fe. Fue fundada personalmente por Santo Domingo de Guzmán, en 1206, diez años antes de la orden masculina, para lo cual el santo reunió a un grupo de mujeres rescatadas de la herejía cátara y dio lugar al primer monasterio de monjas dominicas. Las mujeres laicas han tenido una preeminencia en esta orden, pues a ella pertenecieron Catalina

¹⁸⁰ El caso conocido como el de las alumbradas de Lima se refiere a un auto de fe emitido por el Santo Oficio de Lima en 1625 en el cual fueron condenadas Inés de Velasco, Ana María Pérez, Isabel de Ormaza y María de Santo Domingo, Inés de Ubiarte. Luisa Melgarejo, procesada como parte del grupo, fue absuelta. Estas mujeres constituyeron una pequeña muestra de una religiosidad vivida con muchas contradicciones con la iglesia y con sus prácticas. El caso ha sido profusamente estudiado por Iwasaky, Van Deusen y Glave, entre otros.

de Siena y la primera santa de Hispanoamérica Santa Rosa de Lima, ambas laicas; en esa perspectiva, el modelo de religiosidad del convento de Dolores recoge la tradición dominica.

Por su parte, el convento de Santa Clara de la Victoria pertenecía a la segunda orden religiosa franciscana llamada de las Clarisas descalzas, las que tenían origen en la ermita de San Damián donde vivió Santa Clara de Asís y sus hermanas, que dedicaron su vida a la oración, al trabajo manual y a la asistencia a los pobres. Además poseían –por mandato papal– el *privilegio de la pobreza* por el cual el monasterio no recibía rentas. Con el tiempo los monasterios se fueron acomodando hasta quedar sin vigencia el privilegio de la pobreza. Después de la muerte de Santa Clara, todos los monasterios pidieron que se les diera una regla más suave y de acuerdo a su realidad. Así, el Papa les escribió una nueva regla y nacieron las Clarisas Urbanitas. Esta regla fue general para todas las Clarisas. Al recorrer las hojas del texto de Úrsula, se vuelve evidente que la regla –incluso la más suave– no se cumplía¹⁸¹.

Otro elemento del cual ambos textos dan cuenta, tiene relación con lo difícil que resulta la vida en comunidad; los litigios, desavenencias, celos y peleas eran constantes entre las monjas; por muy distintas que fueran las comunidades conventuales, esto parecía reiterarse en todos los conventos, así Úrsula nos relata:

*“...más fue tanto el que a la vicaría le dio, que cogió el pan y hecha una fiera me tiró con él a la cara, que si no me hago a un lado me hubiera lastimado, tratándome de atrevida y desvergonzada, figura de porquería: púsome desto de abajo arriba, que quién era para tantas desvergüenzas y engreimientos. Dios me tuvo de su mano en este caso y temí mi condisión...”*¹⁸²

Por su parte, Dolores muestra el encono de algunas “hermanas” de la comunidad:

“Ahora 3 años, me hisieron, casi perder el juicio con otras sisañas y cuentos con que me trajeron con el confesor que tenía, yéndole a informar de mí cosas que sólo

¹⁸¹ La Regla de Santa Clara poseía los votos tradicionales de obediencia, castidad, clausura y además el de pobreza. Además de ellos contenía otras sentencias tales como “A ninguna hermana le esté permitido enviar cartas ni recibir algo o darlo fuera del monasterio sin permiso de la abadesa. Tampoco le esté permitido tener cosa alguna que la abadesa no le haya dado o permitido. Y si sus parientes u otras personas le envían algo, la abadesa haga que se lo den. Mas ella, si lo necesita, que pueda usarlo; si no, que lo comparta caritativamente con alguna hermana que lo necesite. Pero si le enviaran dinero, la abadesa, con el consejo de las discretas, haga que se la provea de lo que necesita”. Existía una referida al silencio: “No sea lícito a las hermanas hablar en el locutorio o en la reja sin permiso de la abadesa o de su vicaria. Y las que tienen permiso, no se atrevan a hablar en el locutorio si no están presentes y las escuchan dos hermanas”.

¹⁸² Úrsula Suárez, 1984, *Ob.cit.* pág. 260.

una fuera de su juicio pudiera haber propalado, y esto lo creía el confesor, y, cuando yo iba más atribulada con otras varias cosas que afligían mi alma, y deseaba hallarlo como manso cordero, lo hallaba peor que tigre, y me desía todo lo que le habían dicho de mí... ”¹⁸³

Ambos pasajes constituyen una pequeña muestra de lo difícil que podía –y puede- ser la vida en comunidad, más aún según la posición que se tuviera, de sirvienta o de monja de velo negro. Una y otra, independientemente de su lugar, mantuvieron difíciles relaciones en la comunidad en que estaban insertas, ambas toman aquello como parte de su camino de perfección. Por lo tanto, su única respuesta frente a esos malos tratos fue la humildad y resignación, considerando este tipo de actitudes como un elemento de prueba más de que ellas eran las elegidas, con lo cual despertaban envidias y encono.

Respecto de la situación y lugar que Úrsula Suárez y Sor Dolores tienen y ocupan en el interior de sus respectivos conventos, también existen diferencias significativas. Úrsula es monja de velo negro que incluso llegó a ocupar cargos de importancia en su convento. La escritura es para ella actividad habitual y de hecho así lo hizo a lo largo de su vida, siendo producto de ese ejercicio no sólo la *Relación Autobiográfica* sino que, se sabe, también escribió numerosas cartas. Dolores, en cambio, es monja de velo blanco, pues no le alcanzó el dinero para la dote y poder profesar como monja de velo negro. Por esa condición, ella debe servir a las monjas de velo negro de su convento y ocuparse de las tareas domésticas, lo que implica que la escritura no tiene espacio en su cotidianidad. De ella no se tiene ningún registro escritural después del *Epistolario*, a pesar de que murió muchos años después de haberlo escrito.

En definitiva, las monjas de velo blanco eran sirvientas, por lo que no era necesario que supieran escribir. En muchos conventos se pasaba por alto la dote cuando las postulantes tenían oficios, en el caso de Dolores, ella entró a estudiar música, por ende, debía ser considerada como tal, pero ella no se refiere a esa condición en sus cartas. Sí alude a las molestas diferencias entre monjas de velo negro y velo blanco, pues éstas como sirvientas no tenían derecho a elegir abadesa, debían atender a las enfermas, cocinar, limpiar, actividades que les quitaban tiempo para dedicarse a la oración. Por su parte, Úrsula jamás comenta algo

¹⁸³ Kordic, Raissa, 2008, *Ob.cit.* pág. 150.

sobre aquello, pues a ella la atendían; es más, le llevaban comida de su casa e incluso pidió la vajilla de plata, pues la de barro, que era la usada en el convento, le parecía indigna.

Respecto de la situación económica, fue diametralmente opuesta para ambas, pues si bien es cierto que ambas profesaron como monjas sin el beneplácito de sus padres, a Úrsula su madre jamás la abandonó, por el contrario, le compró celda y siempre estuvo provista de sirvientes para ser atendida. En cambio, Dolores¹⁸⁴, al parecer por decisión propia, se apartó de su familia totalmente:

“...es, a saber, que habiendo sido mi entrada a esta santa casa a disgusto de mis padres, tanto que estuve en términos de huirme, porque supe que querían disponer otra cosa de mí; se enojaron de modo que totalmente no me socorrían con lo menor, entonces, por su displicencia que tenían por mi desobediencia y tenacidad, y ahora por la suma pobreza que los tiene sujeto el señor”¹⁸⁵

Esto le implicó una vida llena de necesidades, satisfechas de escasa manera a través de las limosnas otorgadas por algunos curas que la conocían, a diferencia de Úrsula, a la cual sus endevotados le procuraban lujos, además de la satisfacción de sus necesidades. Uno de ellos le compró una casa. Esto, sin duda, afecta el temple de cada una y la seguridad con que enfrentaron la compleja vida en comunidad.

- **Familia y linaje**

Una de las principales características del modelo de escritura conventual por mandato indicaba que “la vida en el siglo” tenía poco espacio o, si la refería, decía relación con el camino para llegar a la consagración. De allí que la mención o el relato de la genealogía familiar no formara parte del tópico a desarrollar, sin embargo nuestras monjas enfrentan esto en su textos de muy distinta manera.

En una sociedad tan jerarquizada como la colonial, el origen fue muy importante; Úrsula lo sabía y hacía gala de ello, a diferencia de Dolores, quien da muy pocas luces

¹⁸⁴ Hay que considerar que de los pocos datos que se tiene de la familia de Dolores, no era una familia de elevada posición social, sino más bien de una extracción social y económica caracterizada por ser criollos sin tierra.

¹⁸⁵ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 170.

acerca de su familia y, en cambio, concluye firmando sus cartas con la letra “D”, como una forma de disminuirse aún más.

Úrsula Suárez posee la actitud propia de la oligarquía de la época, que reproduce reiteradamente un modelo nobiliario hispano como imitación, que se mueve entre el ser y el parecer, silenciando aspectos familiares tales como la pobreza de la madre, o “la caída”¹⁸⁶ del padre que lo lleva a asumir un matrimonio apurado, con una mujer sin dote, todo lo cual es relatado muy al pasar, sin otorgarle mayor importancia. La reiteración de su origen castizo tiene que ver con la pureza, con la castidad, ella es una elegida porque proviene de una familia “pura”, casta, que no se ha mezclado, pues el estigma de la mezcla como mancha tenía mucha importancia a partir del discurso del predominio de la sangre “española” por sobre la india y la negra, que es el símil en la península ibérica de la sangre “castellana” por sobre la mora y la judía. En el imaginario colonial el ser “español” remitía, más que a la blancura, a cristiandad e hidalguía, mientras “lo negro” remitía a lo bajo, sucio y por ende a lo diabólico¹⁸⁷. Esta categorización se presenta a lo largo de todo el texto:

“...sino que al espejo volví a mirar y hallé al negro ya descubierto y tan sumamente feo que causaba horror verlo. Tenía la cara sumamente ancha y chata; la frente descalabada; la naris sentada; los ojos saltados, y el blanco de ellos naranjado; por los lagrimales les salía fuego y parecía más vorás que este que vemos. Yo lo estuve atendiendo, que, aunque de principio tuve espanto, no dejé de mirarlo despacio, y conocí ser el diablo”¹⁸⁸

Dolores hace escuetas referencias a su familia y, en general, lo hace respondiendo a requerimientos de su confesor. Es evidente que ella no pertenecía una familia de la élite, pues ni siquiera tuvo dote para ser monja de velo negro, cuestión que nunca la conformó. Su origen pertenece a cristianos viejos de ascendencia portuguesa, sin muchas riquezas, constituida por artesanos y herreros, que pertenecían a la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad del convento de San Francisco, así como también por varios religiosos. En una de sus cartas alude

¹⁸⁶ Que así está referido en el texto como “caída”, pero jamás se relata el hecho propiamente tal.

¹⁸⁷ De hecho Sor Dolores también asocia lo diabólico con “lo negro” en su carta 35, relatando un sueño hace la siguiente referencia “...No es decible el mostro tan horrible en que se convirtió, y la furiosa rabia con que se puso en contra mía aquel espantoso demonio; el parecía negro, después, y con muchas partes de animal....” Kordic, 2008, *Ob. cit.* pág. 316.

¹⁸⁸ Suárez, Úrsula 1984, *Ob.cit.* pág. 109.

a una hermana y a una prima, ambas monjas en las Agustinas; además de ellas, también señala a un tío cura que ocupó cargos de cierto prestigio¹⁸⁹.

Este apartarse del mundo, de los afectos y de su familia, por parte de Dolores, para abocarse a Dios, se retrata claramente en la carta que comenta la muerte de su madre, pues ella tiene la intuición de que así ha sucedido, aunque no lo comenta en la comunidad “por no provocar que se quebrante el santo silencio en la distribución de los ejercicios”. No obstante, necesita tener la certeza, saber la verdad, quizás como el último eslabón que la ata a esa familia que fue la suya, pero de la cual huyó, pues tenían designado otro camino para ella. Su destino, el que ella eligió, la hace sumirse y ensimismarse en su camino de perfección y en el cual “procuro no darle entrada a esas cosas”, tales como el afecto filial, pues “...aunque es dolor grande perder su madre, pero a vista de lo que sintió mi Señora, la Virgen, perdiendo o viendo morir entre tantas penas a su santísimo Hijo...”¹⁹⁰. Así, justifica que nada sea comparable al sufrimiento de Jesús, ni mucho menos la muerte de una pobre mujer común y corriente, aun cuando esa mujer sea su madre.

- **La enfermedad y el cuerpo**

La experiencia de las mujeres pasa por el cuerpo, desde su relación más clásica -y conservadora- en cuanto a que las mujeres son cuerpo y el hombre cabeza, hasta el feminismo, que considera la experiencia del cuerpo como una forma de conocimiento, ámbito dentro del cual este tema ha sido permanentemente abordado por la escritura. “El cuerpo como categoría de análisis sirve para revisar algunas metáforas de las narrativas escriturarias de América Latina: desde la metáfora del cuerpo virgen o penetrado, desde el cuerpo exuberante o del rebelde, el cuerpo maternal, el cuerpo traficado de las prostitutas, el cuerpo rebelde de las militantes”¹⁹¹. Los mecanismos de control del cuerpo, al decir de Foucault, son establecidos por parte de los discursos hegemónicos o dominantes, pues al ser un cuerpo ordenado, aprisionado y controlado no se altera ningún orden establecido. Sin

¹⁸⁹ El hermano de su madre, Juan Barbosa Silva, se graduó de doctor en la Universidad de Santo Tomás de Bogotá y fue elegido visitador de ese arzobispado. En Santiago fue examinador de la Universidad de San Felipe y catedrático de Santo Tomás. Ver José Toribio Medina, *Diccionario biográfico colonial de Chile*, pág. 109.

¹⁹⁰ Todas las citas de este párrafo provienen de la carta N° 8, Kordic, 2008, *Ob.cit.* págs. 185-186.

¹⁹¹ Porcinito, Ana, *Memorias y Nomadías: géneros y cuerpos en los márgenes del postfeminismo*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2004, pág. 30.

embargo, constituirlo y escribirlo desde una corporalidad distinta a la tradicional (materno-femenino-sensual) es efectivamente una tarea subversiva.

Leer los textos de las monjas desde ese lugar resulta productivo, pero no hay que engañarse, es un juego doble en tanto están escritos desde la religiosidad, cuya tradición mística otorga al cuerpo un lugar importante, como objeto de penitencia y a la vez como otra forma de “conocimiento” de la divinidad; las monjas tienen ese modelo.

Nuestras monjas no quedan exentas de lo anterior, en el sentido en que el cuerpo es tratado como un cuerpo enfermo. Úrsula en su texto da espacio a la enfermedad, cuestión central también en Dolores. Sin embargo, para el caso de Úrsula la enfermedad parece estar allí más para formar parte del modelo a seguir en la Vida de santos, que como un elemento real de religiosidad.

En efecto, Úrsula quiere instalar la idea de que ella es el resultado de la gracia de Dios, pues al inicio de su vida, relata, tuvo muchos problemas de salud y, gracias a la devoción de su madre y abuela, se salvó, de allí que su destino esté indicado como una vida consagrada a Dios. En esa época, la mortandad infantil era común, por lo que era costumbre ofrecer a los santos determinadas penitencias para que los niños enfermos se recuperaran. Por esa causa, Úrsula vistió por espacio de dos años el hábito de San Nicolás.

“esto decía mi madre cuando era chiquilla y había alguna travesura, como niña que era, traviesísima y vivísima por extremo, teniendo el contrapeso de este cuerpo siempre enfermo, que un día tan sólo no se pasaba sin que se enfermara”¹⁹²

Esta niña traviesa, que recorre los campos aledaños a la casa familiar, que se burla de todos, mimada por su abuela, manipuladora, que es enviada a estudiar a otra casa, que incluso llega administrar la casa, según ella cuenta, no se condice con una niña con “un cuerpo siempre enfermo”.

La idea de un cuerpo enfermo que debe padecer, como ya se ha mencionado, proviene de la tradición medieval, para lo cual la espiritualidad y la santidad se expresaban somáticamente en sangramientos, estigmas, levitaciones, llagas, flagelaciones, ataques

¹⁹² Suárez, Úrsula, *Ob.cit.* pág. 92.

catatónicos, etc. Todas estas manifestaciones acercaban a lo divino. Sor Dolores lo tiene claro y hace de su cuerpo objeto de flagelaciones cotidianamente:

*“...ya que no me deja su reverencia usar la cruz de pecho, permítame atormentar toda la tabla del pecho con algunos pelliscos o punsadas de alfiler
...”*¹⁹³

Si bien es cierto que desde la Edad Media tanto hombres como mujeres manipulaban su cuerpo mediante la flagelación y otras formas de infringirse sufrimiento, los casos de manipulación psicosomática son casi exclusivamente femeninos¹⁹⁴. La tendencia de las mujeres a somatizar la experiencia religiosa hace que sus experiencias místicas tengan relación con un cuerpo: el de Cristo castigado, mutilado, que sufrió toda suerte de vejámenes para redimir a la humanidad, y por ello alcanzó la Gloria. Al sufrimiento corporal y placer de la redención los separa una línea muy delgada.

Más allá de ello, se puede observar que Dolores posee una concepción del cuerpo como putrefacción, idea muy arraigada en el simbolismo medieval, y una mirada desvalorizadora que le hace referirse a él como “el jumento”, para finalmente considerarlo la cárcel del alma, concepción que proviene de la tradición mística.

¹⁹³ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág.167.

¹⁹⁴ Bynum, Walker 1990, *Ob. cit.* pág. 167.

Misticismo y alumbradas: el conocimiento femenino

Un tipo de conocimiento bastante común en los conventos coloniales de mujeres de toda Hispanoamérica fue el misticismo. Éste consistía en un método de acceso a Dios no por el conocimiento y el saber teológico, sino por una manera de conocer literalmente con el cuerpo y el alma. Asunción Lavrín nos indica que “en los escritos de monjas era común encontrar hechos sobrenaturales, experiencias asimilables a la mística, éxtasis; solían también profetizar, anunciar muertes, hacer milagros de alcance doméstico, ver al demonio y hacer viajes espirituales a países remotos”¹⁹⁵. En la crónica del convento de Dominicas de Santa Rosa de Santiago aparecen varias monjas con experiencias como las descritas anteriormente, así nos encontramos con Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo; con la hermana Mercedes del Resucitado, quien tenía sueños premonitorios; la hermana Inés de Santo Domingo, catalogada como ilusa y cuya dirección espiritual estuvo a cargo de los jesuitas; así también la hermana Ignacia de la Santísima Trinidad, quien tenía constantes apariciones y viajes místicos.

El misticismo es una experiencia personal y única que se desarrolla en una profunda intimidad, de allí la dificultad de verter esa experiencia en escritura; “pues no todo se puede fiar a la pluma”, escribía Sor Dolores. Esta constante búsqueda de conocimiento de Dios, en la que se tiende a la unión con él, produce a la vez un profundo conocimiento del propio individuo que atraviesa por esas experiencias.

Según Michel de Certeau¹⁹⁶, dicha “experiencia” ha llegado hasta nosotros bajo la forma de una literatura mística que presenta ciertas características, que él resume en cuatro:

- La profesionalización de la teología va acompañada de una ruptura creciente entre una élite técnica y los medios populares, la mística constituye su contrapunto. Mientras los problemas fundamentales de la existencia (que son todavía los de la fe) se convierten en temas de especialistas, de teólogos, los espirituales o místicos rehúsan esta apropiación de lo esencial por parte de los clérigos. Dirigen su atención a la cultura ordinaria y al lenguaje común, desarrollando una problemática del pobre, del niño, del loco.

¹⁹⁵ Lavrín, Asunción, *Las mujeres latinoamericanas*, F.C.E, México, 1985, pág. 36.

¹⁹⁶ Michel de Certeau, “Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra” en *Revista Relaciones Estudios de historia y sociedad*, publicación trimestral del Colegio de Michoacán, México, 1982, vol. III N°9.

- Dado que se articula al deseo del Otro, la mística presta un lugar esencial a la diferencia sexual y a la experiencia amorosa. Aun obedeciendo reglas y elaborando una ciencia propia, se centra en lo que eliminan los técnicos del saber: la relación personal, la pasión, el deseo, las desazones y sorpresas del amor. Mientras los hombres dominan la teoría, las mujeres, “amantes de Dios”, son Amazonas y pioneras de la mística: representan el deseo femenino.
- A diferencia del saber que trata de independizarse de las personas y que se juzga únicamente según el valor de los enunciados, la mística se basa en una experiencia existencial; busca transformar la vida práctica, se ocupa de las comunicaciones personales; toma como decisivos todos los mudos lenguajes del cuerpo. La sinfonía de los sentidos entra en juego en el conocimiento del otro. El cuerpo se convierte en el teatro del amor.
- Por medio de innumerables tratados sobre la oración, se intenta saber si alguien habla según las cosas o según el lenguaje, además de saber quién habla y a quién. La cuestión esencial no es tanto la verdad o la falsedad de las proposiciones o del discurso, sino la posibilidad de dirigirse a alguien o de escucharlo. Tener una experiencia “espiritual” significa entrar en comunicación con un “habla”, es convertirse en un sujeto hablante, es nacer o renacer a partir de una palabra.

Los textos de Úrsula y Dolores poseen las características a las que se refiere de Certeau, pero cabe señalar que los autores místicos eran profusamente leídos y se transformaban en modelos de escritura. De hecho, en los conventos de Dolores y Úrsula existían ejemplares de las obras de Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, textos que se leían y que mostraban un camino de misticismo, así como también textos de monjas visionarias como María la Antigua¹⁹⁷ y María de Agreda¹⁹⁸.

¹⁹⁷ María la Antigua, religiosa clarisa de velo blanco del convento de Marchena en Andalucía, escribió *El desengaño religioso*, editado en Sevilla en 1678, y que fue objeto de cinco ediciones.

¹⁹⁸ María de Jesús de Agreda (1602-1665) Abadesa del convento concepcionista de Ágreda Soria. Escribió *Mística Ciudad de Dios, Cartas a Felipe IV, Vida de la Virgen, Escala para subir a la perfección, Ejercicio cotidiano, Ejercicios espirituales y Leyes de la esposa. La Mística ciudad de Dios*, publicada en 1670 y llegó a tener treinta ediciones.

Escasamente sabemos de las numerosas monjas hispanoamericanas que tenían experiencias místicas y las vertieron en escritos; si bien es cierto que las crónicas de los conventos recogían esas realidades, pocos de esos escritos se conservaron. Muchos de esos textos eran exigidos por los confesores para analizar este tipo de experiencias; así, entonces, estas monjas eran “escritoras a pesar suyo”, al decir de Jean Franco. Tales escritos son los que dan existencia a la literatura mística de Hispanoamérica que, por cierto, no tiene los lustres de los místicos españoles, acoge variaciones de tipo textual y de las figuras que atrae, así como también reitera símbolos. Pero, a pesar de esto, esta literatura conforma una expresión importante de la sensibilidad de estas mujeres que no es recogida ni considerada como una expresión significativa que merezca ser incorporada a la tradición literaria hispanoamericana.

El núcleo central de la mística, al decir de Serés¹⁹⁹, es el diálogo de fe y amor entre Dios y el alma, de modo que las obras centrales y mejores son aquellas que logran constituirse simultáneamente como un tratado teórico y como el inefable reflejo de una experiencia personal. Los textos de estas monjas chilenas nunca tuvieron la intención de ser tratados teóricos; sin embargo, estas mujeres al abrir su intimidad –a través de la confesión– accedieron a un conocimiento infuso que las transformo de “mujeres débiles” a sujetos reflexivos. Este tránsito es lo que estos textos nos develan.

Tránsito, individual y personal, que recorre caminos y senderos que dan continuidad a una tradición de escritura mística que se reapropia de sus símbolos, pero que a la vez transgrede en su tipología discursiva, y en su propósito, esto último no buscado por nuestras autoras, pero irremediamente logrado por el ejercicio y la práctica de la escritura.

La escritura espiritual²⁰⁰ tiene dos variantes, la mística y la ascética, cada una posee un camino para llegar a Dios, pero con diferencias que se expresan en la escritura, pues la búsqueda de la unión con Dios se realiza de manera distinta.

La escritura ascética se centra en la descripción de los afanes del cristiano para desarraigar vicios y plantar virtudes; es un ejercicio constante del espíritu humano para alcanzar un dominio de sí mismo que lo prepare para alcanzar la perfección moral. La ascesis consiste en la aniquilación sistemática de las pasiones y apetitos que perturban la mente y el cuerpo, es la mitigación progresiva y anulación de los sentidos y de las facultades del alma a

¹⁹⁹ Serés, Guillermo, *La literatura espiritual en los siglos de oro*, Ediciones Laberinto, Madrid, 2003, pág. 17.

²⁰⁰ Seres, 2003, *Ob. cit.*

fin de prepararse para la unión mística. Esta variante se aprecia en la escritura de Sor Dolores, en la que no existe más espacio que la búsqueda de dicha unión y la descripción de cómo se trabaja para llegar a ella.

La escritura mística, propiamente tal, intenta plasmar la comunicación con Dios, esa comunicación directa a través de una unión inefable que a través del amor lleva a cabo Dios, como agente principal. Esta unión es más afectiva que intelectual, su núcleo central es el diálogo de la fe y amor entre Dios y el alma. Es esta perspectiva se enmarca el texto de Úrsula Suárez²⁰¹.

Como ya se ha dicho -a lo largo de este trabajo- ambos textos transgreden y tensionan la tipología discursiva constituyente del género místico conventual: la confesión. La tensión producida entre la confesión escrita por un mandato del confesor y los discursos que emergen de esa acción es producto de la vida que se daba al interior de los claustros conventuales, pues los ejercicios espirituales y otras prácticas que regulaban la vida monacal daban paso a procesos que dieron pie a la constitución de sujetos femeninos que se manifiestan paulatinamente con rasgos atribuidos al llamado sujeto moderno, esto es, sujetos que a partir de concepciones y prácticas religiosas y de espiritualidad que desarrollan la piedad interior y las devociones íntimas²⁰², son capaces de atribuir sentidos a las experiencias que viven y de dar estructura y lenguaje a la subjetividad.

Así, los dos textos que –por el momento- ilustrarían la producción literaria de mujeres en la época colonial chilena representan el inicio de una práctica de escritura que, asumiendo los códigos, modelos y normas que impone el sistema patriarcal, en este caso el eclesiástico que regula la vida conventual, los interviene y hace de ellos, medio de constitución y expresión de identidades femeninas que ya no responden estrictamente al tipo o modelo de mujer establecido por ese sistema, sino que empiezan a manifestarse en la diversidad y complejidad de sus individualidades.

Dentro de esa práctica, que ha sido bastante habitual en la literatura de mujeres de Chile, a partir del siglo XIX, los textos de Úrsula Suárez y de Sor Dolores Peña y Lillo

²⁰¹ Para una discusión más teórica, desde la tradición medieval y la teología, respecto de ambas concepciones de escritura, véase la tesis doctoral de Alejandra Araya, *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822)*, Colegio de México, 2007.

²⁰² Dichas prácticas son para Philippe Aries uno de los acontecimientos que inciden en el tránsito hacia la edad moderna, en los siglos XVI y XVII.

anticipan, además, dos tendencias de esa literatura centrada en el sujeto: la de la *Relación Autobiográfica* de Úrsula Suárez en la que el “yo” del enunciado y de la enunciación se proyectan hacia un mundo exterior (conventual y social) para abarcarlo desde una perspectiva personal a la que no son ajenos la crítica, el humor, la ironía; o en contrapartida, la que se manifiesta en el ensimismado discurso epistolar de Sor Josefa, que se vuelca y cierra sobre la propia interioridad para referir predominantemente a procesos interiores de carácter angustioso y atormentado, propios de un sujeto que, dentro de los márgenes que le impone el sistema dominante –religioso en este caso- se busca a sí mismo y va adquiriendo un conocimiento y conciencia de sí que, en muchos casos, lo establecen en tensión y conflicto con ese sistema.

La Relación Autobiográfica de Sor Ursula Suárez (1666-1749): disfraz y venganza

La autobiografía de Úrsula Suárez fue escrita, de su propia mano, entre el año 1708 y 1730 aproximadamente, sin embargo la escritura sufrió varias interrupciones, pero también es muy probable que lo que ha llegado hasta nosotros no sea el texto completo. De Ramón plantea que en el texto se diferencian claramente cuatro etapas de redacción, de las cuales sólo la primera estaría completa, las otras presentan interrupciones y cortes que evidencian incoherencias en el relato. La edición crítica ha dividido el texto en catorce cuadernos, que es la composición que tenía el manuscrito original y que Mario Ferreccio conservó.

El texto posee un desarrollo que va desde lo externo a lo interno, del entorno del mundo familiar a la soledad e individualidad del yo. Respecto de lo externo, la relación comienza con la historia de infancia de Úrsula, de su familia, sus andanzas por las casas de parientes y por la ciudad, para concluir con el relato del castigo del cual fue objeto, sus sueños y su enfermedad en la celda, elementos que la van concentrando cada vez más en ella misma, en su deseos y temores.

Los estudios sobre el texto de Úrsula Suárez se empiezan a constituir a partir de los inicios de la década de los noventa. Uno de los primeros estudios críticos fue el de Sonia Montecino –expuesto en el Congreso Internacional de Literatura Femenina Latinoamericana en 1987- publicado en 1990²⁰³. En él, Montecino propone la escritura de monjas de la Colonia como una escritura ritual de restauración del mundo caótico mestizo, en donde el protagonismo femenino se hace carne y tradición mezclando lo real y lo alucinante, lo reflexivo y emotivo, el silencio y la plática, la prohibición y lo femenino.

Rodrigo Cánovas escribió también en 1990 el artículo “Úrsula Suárez (monja Chilena, 1666-1749): la autobiografía como penitencia”²⁰⁴. Cánovas plantea que lo sagrado y lo profano aparecen integrados en el discurso de Úrsula, habitando dos mundos en que no se contraponen espíritu y cuerpo. Ella vive el cuerpo a través de los juegos de entretención con la

²⁰³ Montecino, Sonia, “Identidad femenina y escritura en la relación autobiográfica de Úrsula Suárez: una aproximación”, *Escribir en los bordes*, Congreso Internacional de Literatura Femenina Latinoamericana 1987. Editorial Cuarto Propio, Santiago, 1990. pp. 105-115.

²⁰⁴ Cánovas, Rodrigo, “La autobiografía como penitencia” en *Revista Chilena de Literatura*, N°35, Santiago, 1990, pp. 97-118.

palabra y de las luchas de poder y de seducción con sus semejantes, lo que implicaría ser la portadora de una identidad femenina nueva o censurada. Su autobiografía constituye una infracción al orden (del convento, de la casa, del comercio) subvirtiendo el modelo cultural adscrito a este género, por lo tanto la *Relación* se instala como una desviación de la norma propuesta por los relatos autobiográficos que circulaban en la primera mitad del siglo XVII en Chile.

Por su parte Adriana Valdés, en una ponencia denominada “El espacio literario de la mujer en la Colonia”, expuesta en un seminario realizado en 1990²⁰⁵, planteó que Úrsula Suárez es una especie de fenómeno en este género sumergido: una escritora nata que se queja de escribir “mandada por su confesor y padre espiritual”, pero cuya escritura excede en mucho ese mandato y que, leída desde una perspectiva actual, parece abrir un espacio amplio entre texto y canon, donde aparecen sentidos múltiples y susceptibles de difuminarse. Sor Úrsula no se propone ser rebelde sino obediente, pero su escritura es en ese sentido sorprendente como ella misma.

Después de ellos, que fueron los impulsores, han venido otros artículos y trabajos, entre los cuales cabe destacar la propuesta de Marina González sobre la *Relación Autobiográfica* en su tesis doctoral que, en lo que respecta al género, plantea la aproximación de esta “vida” de la religiosa a la narrativa picaresca, forma que en el texto convive como dos lados de una misma moneda, pues desde la perspectiva de género la monja es también, al igual que el pícaro, una marginada social porque su condición de mujer la deja fuera de los espacios del poder²⁰⁶. Estos últimos referidos al orden colonial, pues al interior del convento establece una lucha por el poder a lo largo de toda su permanencia en él, ocupando importante puestos en su jerarquía hasta llegar a convertirse en abadesa.

Úrsula busca insistentemente, a lo largo de su vida, ser reconocida y amada, pues posee un alto concepto de sí misma, de allí que su relato es a partir de un yo

²⁰⁵ Valdés, Adriana, “El espacio literario de la mujer en la Colonia” en Olga Grau (edit.), *Ver desde la Mujer*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 1990, pp. 83-105.

²⁰⁶ González Bécker, Marina, *Retórica y estilo en la relación autobiográfica de Úrsula Suárez: (religiosa clarisa chilena, 1666-1749)*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2002.

sobredimensionado, un yo excepcional que se manifiesta en la infancia con “sus muchas habilidades”, en un relato centrado en la conflictiva relación con su madre. Relación que ocupa gran parte del texto, por sobre el resto de la familia, pues la abuela y el padre -de quien se dice la preferida- aparecen brevemente, sólo para reforzar que ella es la elegida, la más querida y para referir los momentos relativos a sus muertes; a su hermana la menciona en muy pocas ocasiones, jamás por el nombre.

Respecto de su madre, expresa que sostienen una relación compleja de dominio, de supremacía, pero también de una profunda ambigüedad: la madre proveniente de una rancia familia empobrecida no tiene dote, pero es la bella, la que se educó en el convento y querida por toda la comunidad, pero también es la violenta, dominante, manipuladora y ambiciosa. Úrsula le teme, se siente no querida por su madre, por ello pareciera reiterar hasta el cansancio que es reconocida por todos los que la rodean, menos por quien a ella le interesa: la mamá.

Su madre es la cúspide de una larga red de mujeres que rodean a Úrsula en su infancia, con quienes convive, tías y criadas, de quienes aprende y escucha cómo debe ser una mujer y los padecimientos que les acontecen:

“Entró visita a mi tía y bisabuela, doña Beatriz de la Barrera, de algunas parientas. Trabaron conversación y debieron de jugar dormía yo, o por pequeña no hicieron mención. Contaron no sé que caso de una mujer que un hombre había engañado, y fueron ensartando la que los hombres habían burlado. Yo atenta a esto les tomé a los hombres aborrecimiento y juntamente deseo de poder vengar a las mujeres en esto, engañándolos a ellos, y con ansias deseaba poder ser yo todas las mujeres para esta venganza”²⁰⁷

A lo largo de su relato, Úrsula nos va enterando cómo ha cumplido con su cometido: vengarse de los hombres, cómo los engañó y se rió de ellos y en esta perspectiva sí que sería una pícara, pues la burla y el engaño dan sentido a su relación con ellos:

“Que un hombre casado comunicaba, y a quien debí especial amor. Quejóseme su mujer en un ocasión, y entre lo que dijo pondero que en trece años ha que eran casados no había recabado le comprara una casa; que la ves que se lo proponía se enojaba y

²⁰⁷ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob.cit.* pág. 113.

había lágrimas y pependencias, y luego salía la suegra. Causóme tanta lástima razones tan sentidas que le di mi palabra que tendría casa. Vino el marido otro día; yo salí muy desabrida, fingiéndome disgustada, y él, como me amaba, pregunto la causa por estar desazonada. Empesé a decirle mi fingido sentimiento: que estaba aburrida en el convento; que no quería estar más tiempo en él (...). En conclusión, él la compro, y cuando pensé que en 8 días, lo menos, se tardara en buscar casa, a los 3 vino avisarme cómo ya estaba comprada; y su pobre mujer sin saber nada discurriendo yo le había dado cuenta; le envié por escrito la horabuena de la casa: vino desailada. Esta es historia larga: en fin, por mí tiene casa, que sólo esto logro la desdichada”²⁰⁸

No deja de llamar la atención la cantidad de hombres –sus endevotados- con los que Úrsula se relacionó, con varios de ellos mantuvo relaciones estables, incluso a lo menos uno la mantuvo por largo tiempo, en ocasiones se le juntaban más de un endevotado en el refectorio, lo que le causaba problemas. Es en este tipo de pasajes de la *Relación*, donde se advierte la relajación de las prácticas al interior del convento.

Sin embargo, ella ve en esas relaciones una asimetría en las cuales las monjas son las que están en una posición de poder, porque no tienen sentimientos ni cuerpo y, por ende, los que se engañan son los hombres al pretender otra cosa

“Piense lustra mersed que las monjas no sabemos querer: qué es amor no lo entiendo yo; jusgan que el salir a verlos es quererlos; viven engañados: que somos imágenes que no tenemos más de rostros y manos; ¿no ven las hechuras de armasón?: pues las monjas lo mesmo son, y los están engañando, que los cuerpos que les ven son de mármol, y de bronse el pecho:¿cómo puede haber amor en ellos?; y si salimos a verlos , es porque son nuestros mayordomos que nos están contribuyendo y vienen a saber lo que hemos menester”²⁰⁹

Toda esta contundente explicación de Úrsula sobre la relación de las monjas con los hombres -los endevotados- no parece consistente en la medida en que ella misma alentó a varios de ellos para que pensarán que se casarían con ella e, incluso, con más de alguno insinuó que abandonaría los hábitos para establecer una convivencia.

²⁰⁸ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob.cit.* pág.185.

²⁰⁹ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob.cit.* pág. 180.

El engaño y la burla hacia el sexo opuesto se hacen presentes mucho antes del ingreso al convento, aunque esta constante en su vida no es muy consistente con la razón que ella argumenta, hay algo más que se silencia en el texto. Antes bien, el completo y total aborrecimiento al matrimonio parece coherente con la oposición constante a su madre, pero por sobre todo como modelo de virtud en su camino a la santidad. Ella sólo tendrá un esposo: Dios.

Ferruz²¹⁰ atribuye estos dos elementos: el aborrecimiento al matrimonio y las relaciones con el sexo opuesto, como los signos que marcan su vocación, pues la relación del sexo con el matrimonio es algo que plantea la autora a partir de una experiencia de infancia de Ursula:

“...habían unos cuartos vasíos y sin puertas, donde se cometían tantas desvergüenzas que era temeridad ésta, siendo de día y no solas dos personas habían en esa maldad, sino 8 ó 10; y esto no había ojos que lo vieses, sino los de una inosente, que no sabía si pecado cometían. Yo pensaba que eran casamientos, y así todos los días iba a verlos”²¹¹

Esta imagen fuerte para una niña, sumada a la prohibición de comentarla por parte de su madre, cuando Úrsula se lo refiere, “...y esta vez entendí que no era malo irlos a ver, sino el haberlo hablado”, pareciera una de las claves que pueden explicar los engaños, pues la mirada de una niña del acto sexual, al que identifica con el matrimonio, constituye una visión violenta, asociada a un cuerpo de mujer –como el de ella- que es penetrado, violentado. En oposición a eso, ella clausura su cuerpo y resarce a esos cuerpos abiertos violentados, a través del disfraz, “de esa forma logra exorcizar el peso de una sexualidad auto-negada y conflictiva”²¹².

Efectivamente, Úrsula relaciona el matrimonio con la muerte, al respecto en las discusiones con su madre señala que casarse es como ahorcarse con una soga; cuando es llevada a matrimonios llora porque los asocia con la muerte de la novia. Sin embargo, creo que es más complejo aún, pues ¿la muerte no es el acceso a la vida eterna?, ¿no es en

²¹⁰ Beatriz Ferrúz, “¿Suspender los sentidos? Autobiografía y mística” La literatura hispanoamericana con los cinco sentidos. 5º Congreso de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos, Coruña, 2002.

²¹¹ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob. cit.* pág. 108.

²¹² Ferrúz, 2002, *Ob. cit.* pág. 34.

definitiva acceder a Dios y, en su vocación de monja, ese el sentido último: consagrarse a Dios? Úrsula quiere hacerlo, pero no está dispuesta a morir, vale decir, no está dispuesta a hacerlo en la otra vida. Quiere ser monja, pues entiende que la vida del convento es una vida distinta. Ella esperaba grandes cosas para su vida, el matrimonio no era algo que le pareciera suficiente; el convento, en cambio, le ofrecía una vida en la cual podía llegar a ser incluso santa, a adquirir influencia en la sociedad, de hecho así lo hace notar en su texto cuando es solicitada por el obispo para conversar, o cuando otras monjas le piden consejo sobre qué decir en la confesión.

La enunciante entiende perfectamente qué sugerir, cómo enfrentar la confesión, consciente de que ello es un problema, pues como se sabe éste es un acto de constrictión individual, así lo relata:

“...y no sé qué les tentó a unas tres o cuatro de desirme sus pecados, para que les dijese la forma de confesarlos. Yo de principio empecé a repugnarlo, diciéndoles si estaban locas que comunicaban aquellas cosas; tanto porfiaron que de una en una fueron contando sus pecados. (...)Con esto, todo lo que habían hecho disiendo; yo en lo que alcansó mi mal talento les fui disiendo...”²¹³

La suma vergüenza puede menos que el querer demostrar su influencia y sabiduría sobre las otras novicias, ella las escucha y les indica cómo deben actuar en la confesión, cómo contar sus pecados, les da consejos que siguen, pues la teología que le enseña el padre era para ayudar a las novicias. Se cuida de indicar que todo se lo comunicó a su confesor, quien le dio su beneplácito. Sin embargo, esta autorización es más bien una no consideración de parte del confesor al saber teológico de Úrsula, de allí que ella oculte alguna información al confesor:

“...yo al padre nada le contaba desto, ni le desía si mal o bien; sólo en lo que me parecía pecado se lo contaba o me confesaba; si alguna duda tenía, se la desía y a veces se reía.....”²¹⁴

Este saber no es el de los libros, sino el de la gracia de Dios, es un tipo de conocimiento que se dio profusamente en las monjas hispanoamericanas, el conocimiento

²¹³ Suárez, Ursula, 1984, *Ob.cit.* pág. 188.

²¹⁴ *Ídem.*

místico del cual ya algo se ha mencionado. Dicho conocimiento plantea un proceso de total compenetración con la divinidad, un fundirse en la totalidad; este “camino” implica un conocimiento más allá de toda racionalidad e involucra los sentidos y, por cierto, el cuerpo.

Jean Franco lo plantea de la siguiente manera: “el misticismo constituía un lenguaje del ser y del cuerpo mediante el cual podían expresarse las mujeres y, si eran afortunadas, podían hacerlo legítimamente. Al reservar la discusión y la teología escolástica al clero, la Iglesia les cedió a las mujeres el terreno del sentimiento”²¹⁵.

Úrsula vive su misticismo fundamentalmente a través del lenguaje. Se comunica con la divinidad, habla de cosas cotidianas, de sus dudas, de sus rencillas al interior del convento.

Una forma de disciplinar a las monjas –y a las mujeres en general- es a través del silencio. En oposición a ello, la monja clarisa se conecta con Dios a través del “habla”, invierte el orden, productiviza la facultad de hablar (tan mal mirada en las mujeres), su facilidad para contar historias y anécdotas le juega a favor.

Dios la distingue como una elegida a través de la comunicación –no de la teología- el “habla” la acompaña y consuela, la hace poderosa, pues le entrega información:

“...y estándola mirando yo, se me ofreció que aquella tan gorda Marcela, bisarra y sana, que entre la comunidad se señalaba por su disposición y bisarría, muchos años serían los que viviría, y que yo, que era siempre enferma y delicada no viviría nada. Me respondieron a lo que yo estaba diciendo: “¿Ves esa que es tan hermosa, gorda y bisarra, que te parece que mucho viviría?: presto morirá”²¹⁶

O la hace dudar:

“....Dios de mi alma, ya el diablo me viene a engañar; ¿cómo tengo de comulgar?; ¿qué haré yo, Señor? Yo no lo creo, aunque se muriera el mundo entero; yo no tengo la culpa desto que el diablo me esta poniendo; ya te digo que no lo creo: bien veis vos esto; ¿qué haré para comulgar, que si no comulgo la maestra me asotará?”²¹⁷

²¹⁵ Franco, Jean, 1994, *Ob.cit.* pág. 30.

²¹⁶ Suárez, 1984, *Ob.cit.* pág. 146.

²¹⁷ Suárez, 1984, *Ob. cit.* pág. 148.

Esto es lo que la hace singular y la elegida: el “habla” que transforma su religiosidad en una experiencia mística y que ella vierte en su texto. Cabe señalar que este proceso comenzó al ingreso del convento, lo que se podría interpretar como un premio a su consagración.

Úrsula no compite con el confesor, pues ella tiene línea directa con Dios, el “habla” se comunica con ella familiarmente, le entrega información sobre futuras muertes, le da consejos, pero por sobre todo mantiene una relación de esposo celoso:

*“Estando un día recogida para confesar, con los propósitos que dejo referidos, me dijeron ‘¿Cuándo me has de cumplir lo que tantas veces me estas prometiendo?; ¿cómo, siendo tan mujer de tu palabra que a ella no faltas: aunque sea forzar tu voluntad la cumples cuando la das, y a mí me faltas tantas veces?; ¿porqué haces esto conmigo’: yo le dije: ‘Señor mío, vos sois mi Padre y no habéis de desacreditarme, sino que antes habéis de callar mis defectos y tapar mis faltas, lo que no hicieran los hombres, que me deshonoraran y desacreditaran; yo te doy mi palabra que he de ser mujer honrada y he de ser como vos queréis. Dios mío, vos lo veréis: no he de ser así no más; ya no te tengo que engañar; bien veo que harto engaño es el que yo tengo, pero no sé como es esto. Bien sabéis que yo te quiero”*²¹⁸

Engaño y disfraz, dos elementos que se reiteran a lo largo de todo el texto, incluso en su relación con Dios, el cual debe callar sus defectos y tapar sus faltas, pues los hombres la deshonorarán y desacreditarán. ¿Por qué? ¿De qué? En este pasaje no se refiere a los confesores, sino al sexo masculino en general. Sus engaños nos dan cuenta del carácter picaresco del personaje que la propia Úrsula ha creado de sí misma, que permanentemente está reforzando su personalidad extraordinaria. Úrsula se establece como un personaje que engaña a los hombres para vengarse de ellos en nombre de las mujeres. Revisemos un pasaje donde utiliza el engaño y el disfraz para reírse de un hombre y, a través de él, de todos:

“Un día salieron las señoras a visita de sobretarde; quede yo en casa con las criadas; fuéronse también como sus amas; quedé yo sola en la casa. Después de completas parecióme una buena ocasión está para engañar. Fui a la caja de mi tía; como mica empésem aliñar con mucho afán, y desía: “Cuando suben a la ventana van aliñadas”.

²¹⁸ Suárez, 1984, *Ob. cit.* pág. 150.

Saque el solimán y sin espejo me lo empesé a pegar, y muy buena color; no sé si me puse como mascarón: a esto no atendía yo, sino el aliño que a las mujeres había visto. Como los micos púseme sarsillos y saqué una mantilla picada con punta negra. Todo el aliño sólo fue en la cara y la cabeza; púseme las puntas sobre ella, de suerte que me tapara la cara: bien lo discurría, que vieses que era blanca y no conociesen era niña. Fuíme así a la ventana, y parada no alcansaba a ver la plasuela, vea vuestra paternidad, cual sería entonces de pequeña. Ya dije a vuestra paternidad la ventana que no es alta; más para alcanzar fue necesario trepar no sólo al poyo de ella, sino en lo que vuela de reja. Yo que estoy ya sentada, vi venir un hombre de hacia la plasa y dije ‘Gracias a Dios, ahora te engaño a vos’. Así sucedió, que el hombre se llegó a la ventana y me empeso hablar. Ni yo sabía lo que ese hombre me desía ni lo que yo le respondía; él estaba tan fervoroso que su aliento llegaba a mi cara como un fuego. Yo a cuanto me desía iba respondiendo, y demás le iba disiendo; pedíame la mano; yo hice reparo que si me la veía había de conocer por ella que era niña. Sacó un puñado de plata y me la daba; y por que no me viera la mano me acobardaba, no porque no me alborotó la plata. Por último, díjele: “Si me da la plata, entre la mano en la ventana”; yo todo lo hasía por asegurarla y arrebatársela; entro el puñado de plata como se lo mandaba y doyle una manotada dejándome juntamente caer de la ventana, con un patón que sólo le pude arrebatarse, que no cupo en mi mano más. Y así que estuve abajo, lo empesé a llamar de caballo, diciéndole: ‘Te he engañado tontaso; tan mal animal que de mí se dejó engañar’”²¹⁹

La simulación de una mujer por la niña Úrsula tiene un dejo de farsa burlesca, paródica, que apunta a la representación de un cuerpo sexuado que ella, en su deseo de monja, clausura y niega, pero que utiliza a lo largo de su vida para reírse de los hombres, obtener ventajas y dádivas. Hay un eterno juego ambiguo que pretende, por una parte, ser la esposa de Dios, pero a la vez una doncella dispuesta a casarse, incluso estando ya profesada de velo negro, lo que la lleva a ponerse en situaciones muy complejas, no sabiendo cómo detener su engaño. En este sentido, Cánovas tiene toda la razón cuando plantea en el texto de Úrsula la mezcla de lo sagrado y lo profano, lo carnavalesco, incluso en su relación con Dios.

²¹⁹ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob. cit.* pág. 115.

Su relato une los contrarios, convirtiendo los espacios sagrados en espacios familiares²²⁰. El refectorio, el coro, son espacios usados para realizar sus bromas, sus juegos, sus engaños; desacraliza los espacios y la relación con Dios; relación en la cual se manifiestan celos, deseo y represión, ella quiere ser santa, pero “santa comedianta”.

Esa imagen de sí que se ha creado tiene además otro empeño, llegar a ser santa, para lo cual da cuenta de las muchas personas que lo han dicho a lo largo de su vida, que será una elegida, incluso la propia “habla” se lo ha indicado. Esta línea argumentativa es una constante en todo el relato, lo que hace pensar aún más en un texto elaborado con ese fin. A ratos pareciera que pierde consistencia, pero a mi juicio eso se debe a la pérdida de algunos de los cuadernos originales, más que a la pérdida del objetivo del discurso.

En esta perspectiva, la recurrencia a los disfraces y al encubrimiento dice relación con un yo que no quiere aparecer tal cual es, que quiere escudarse en la mofa y la burla de los otros, y en un relato poblado de familiares, personajes de la sociedad santiaguina, de querellas con otras monjas, que poco a poco va despojándose de todo ese adorno tan recargado, para situarse sólo en ella y su interioridad. Si pudiera extrapolarse a imágenes se podría decir que el texto comienza como una iglesia barroca para terminar convertido en una iglesia protestante, sin ningún adorno, sin ningún juego de espejos, despojada de toda apariencia, sólo con la necesidad de la búsqueda de Dios.

Úrsula ha debido escribir por mandato de su confesor, ya que ella hablaba permanentemente con Dios, no era una monja visionaria sino que manifestaba sus excepcionales actitudes a través del “habla”. Cabe señalar que esta modalidad de “hablar” con la divinidad está documentada en textos como el de sor María la Antigua, que la monja clarisa conocía, pues hace mención de él.

En su texto la monja española²²¹ declara que es sólo un instrumento que Dios utiliza para dar a conocer su palabra, está obsesionada por demostrar que escribe al dictado, “lo cual

²²⁰ Cánovas, Rodrigo, “Úrsula Suárez, la santa comedianta del Reino de Chile”. En Ramos Medina, Manuel, Compilador, “El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios”. *Memoria del II Congreso Internacional*. Centro de Estudios de Historia de México, Codumex, Marzo 1995.

²²¹ Álvarez León, “Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: el desengaño de religiosos de sor María la Antigua (1614-1617)”, en *Grañas del imaginario*, Carlos González y Enriqueta Vila compiladores, FCE, México, 2003.

es evidente dada la brutez del cuerpo escritor”; la obsesión de reiterar esto en todo el libro posee el sentido de desresponsabilizarse de la escritura del texto: si éste es por inspiración divina, nadie le puede objetar lo escrito en él; y con ello también logra sacarse de encima las manifestaciones de envidias conventuales de las cuales sor María la Antigua se queja constantemente en su escritura.

Úrsula, en cambio, se considera muy capacitada, el saber de los curas no es relevante, ese conocimiento no lo necesita Dios, ella de alguna manera también desacredita a los hombres de iglesia, se ríe del saber de los frailes, se siente superior a ellos:

“No quiero meterme en bachillerías ni testos, que Dios concluirá a los sabios y doctos sin ellos, que su sabiduría de ciencia adquirida no necesita, que la tiene infinita y puede a los más claros ingenios dejar sin vista, y darla a una vil hormiga...”²²²

Estas características de querer ser reconocida, de no pasar por los confesores, pues se tiene una relación directa con Dios, una relación de esposa, con el cual se habla, se discute y se recrimina, es una “amante de Dios”. Se constituye en un sujeto(a) dialogante, que se comunica con la divinidad, con un lenguaje propio, con un saber propio. Todo esto de alguna manera nos remite a una espiritualidad similar a las alumbradas, pero a diferencia de ellas Úrsula es monja que ha ingresado al convento, tiene un hábito que la protege. Dicha religiosidad se ajusta más a los movimientos místicos de los alumbrados que en Lima y en Ciudad de México surgieron profusamente. Su origen fue la España medieval, dicha corriente siempre fue mirada con sospecha por la jerarquía eclesiástica, ya que no gustaban de reconocer autoridad ni, por cierto, jerarquías.

Los alumbrados, efectivamente, fueron una corriente mística de la primera mitad del siglo XVI, que proclamaban el abandono en Dios, ética peligrosa puesto que sugería que ese amor confería la impecabilidad, en general se trataba de mujeres, beatas, que fundamentalmente se tomaban la palabra de Dios y predicaban. Tenían visiones, caían en éxtasis, arrobos y, por sobre todo, escribían. Ocupaban un espacio con la palabra, muchas de ellas dialogaban con Cristo. Una de ellas, Catalina de Escarate, fue acusada por la Inquisición, indicando sus acusadores que “frente a su confesor, Catalina reivindicaba la autoridad del

²²² Úrsula Suárez, 1984, *Ob. cit.* pág.135.

saber de las mujeres, su derecho a la palabra y a las aventuras de la fe²²³. Estas mujeres se transformaban en figuras de devoción popular y de fervor religioso, por tal motivo el Santo Oficio las persiguió²²⁴, de hecho “la severidad de la pena, pues, estará estrechamente ligada al carisma de la acusada y su popularidad entre una multitud ávida de maravillas y portentos”²²⁵. Es necesario precisar que las mujeres eran llamadas “ilusas” y, de tal modo, esa era la acusación que les hacía la Inquisición, pues eran calificadas de débiles espiritualmente y por tanto caían en la tentación, la mentira, la vanidad, vale decir en la ilusión demoníaca²²⁶; “...la ilusión no es un delito masculino. Los mismos errores, puestos en masculinos se llaman ser herético, ser alumbrado”²²⁷.

Los alumbrados expresaban también su rechazo a las órdenes religiosas y prefieren el estado de beatitud por sobre el matrimonio o la vida monástica. Cabe agregar que no desarrollaron un corpus doctrinario articulado, pues la naturaleza de sus vínculos con lo divino era algo que tenía que ver con la experiencia individual y la libertad del acercamiento con Cristo.

Estos, los alumbrados, se plantearon una nueva forma de religiosidad que tiene varios orígenes; por una parte otras formas de vida con espacios de intimidad que propiciaban una mayor individualidad; y por otra la visión crítica del estilo de vida y el carácter elitista de la jerarquía eclesiástica, las luchas intestinas de poder entre las distintas órdenes, etc. Estos argumentos críticos respecto de la jerarquía eclesiástica y el carácter elitista de la Iglesia, los hermanan con la visión de Martín Lutero²²⁸.

²²³ Guilhem, Claire, “La Inquisición y la Devaluación del verbo femenino”, en *Inquisición Española poder político y control social*, Bartolomé Bennassar, editorial Crítica, Barcelona, 1981 (1979) pág. 179.

²²⁴ Algunos de los casos documentados de mujeres que fueron sentenciadas por la Inquisición, fueron la beata de Piedrahita en 1511; la beata Isabel de la Cruz, de la orden tercera franciscana en 1529; Jerónima de Noriega beata en 1628; Ana de Abella beata en 1629; Luisa de Carrión, religiosa 1634. Todos estos casos pertenecen a España, sin embargo en Hispanoamérica también se dieron numerosos casos, mencionaré en algunas entre las limeñas, Ángela de Carranza, beata 1689; Luisa Melgarejo casada, María de Santo Domingo beata dominica, Inés Velasco sevillana casada 1625, Isabel de Ormaza, casada india 1625, Ana María Pérez mulata 1625, Inés de Ubitarte monja profesa 1625; entre las mexicanas Ana de Aramburú casada fue juzgada en 1801, entre otras.

²²⁵ Guilhem, Claire, 1981, *Ob. cit.* pág. 181.

²²⁶ Cabe señalar que las ilusas en muchos casos fueron mujeres que utilizaron el engaño en los asuntos espirituales, algunas el autoengaño, para poder mudar de vida, ascender socialmente o sacar provecho de sus seguidores. Las ilusas empleaban el mismo lenguaje que las monjas místicas, pero a diferencia de éstas, con frecuencia “representaban” arrobos y éxtasis en público y exhibían sus cuerpos grotescos asegurando que tenían las marcas del favor especial de Dios, Franco, 1994, *Ob. cit.* pág. 89.

²²⁷ Guilhem, Claire, 1981, *Ob. cit.* pág. 193.

²²⁸ En esto han diferencias de opinión entre los estudiosos de los alumbrados Huerga y Sainz plantean que no existió similitud con los luteranos, a diferencia de Martínez Pelayo.

Su persecución por el Santo Oficio tiene que ver fundamentalmente con lo amenazante que podía ser esta nueva forma de religiosidad, que adquiere ribetes y énfasis distintos según sea desde donde se persigue, sin embargo, lo que me interesa destacar es lo que han dicho varios estudiosos del tema respecto de que el iluminismo sería la clave del siglo de oro español²²⁹. En efecto, es en los textos donde se plasma esa necesidad de una directa unión y relación con Dios, una forma de religiosidad otra, que se plasma en una escritura en lengua romance y no en latín y que por tanto se podía leer o escuchar a otros cuando leían en voz alta. De allí que el lenguaje, como indicaba de Certeau, no era simple ni carente de complejidad y profundidad, que recurre a metáforas, pues la Inquisición está al acecho, pero esa intención de comunicar es la que da base y sustento a las grandes obras de la literatura mística.

Asunción Lavrin indica que el Concilio de Trento (1543-1565), al redefinir las normativas del Catolicismo Romano, cortó los ímpetus del misticismo que, si no desterrado, fue reformado para acomodar una nueva visión religiosa en la cual se daba preferencia al culto mariano, el culto de los santos y la mediación de los ministros de la Iglesia en el proceso de salvación, aceptando una espiritualidad visionaria –que favoreció a las mujeres- siempre y cuando se conformara dentro de los conventos o de las reglas prescritas por la Iglesia y la Inquisición²³⁰.

Úrsula está protegida por los muros del convento, pero de igual manera tuvo problemas con la autoridad. En su texto presenta críticas no sólo a algunas abadesas, a confesores, sino que también al obispo:

“Dijome su Majestad: ‘Dile al obispo que le agradezco su selo; que yo le daré el premio, y porque sela mi honra le entrego a ti, que eres mi esposa, que como tal te ha de mirar; que por ti le he de hablar’”²³¹

²²⁹ Esto ha sido planteado por Antonio Márquez, Pedro Sainz, Álvaro Huerga entre otros. En específico, Márquez en su estudio sobre los alumbrados plantea la siguiente hipótesis: sin el iluminismo no se explica ningún problema fundamental de la espiritualidad española del siglo XVI, pues es difícil encontrar una figura importante de la espiritualidad de la época que no tenga relación con él; en el caso de la literatura mística todos los libros escritos en romance parecían sospechosos, de ahí que muchos fueran prohibidos, pues implicaban una corriente popular, más accesible a todos. *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid, 1980, pág. 26.

²³⁰ Lavrin, Asunción, “Las esposas de Cristo en Hispanoamérica” en *Historia de las mujeres II*, Cátedra, Madrid, 2005, pág. 668.

²³¹ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob. cit.* pág. 244.

Más allá del atrevimiento que el texto plasma respecto de la obediencia, la monja clarisa está afirmando que es ella la voz autorizada por la divinidad. Muchas pasaron meses en las celdas de la Inquisición o fueron quemadas en la hoguera por tal atrevimiento. En esta perspectiva, sostengo que Úrsula es una monja mística específicamente alumbrada, lo que se caracteriza por una escritura que muestra una desconfianza hacia los confesores; por reconocer un saber que no pasa por la teología, vale decir, un saber teórico, sino más bien un saber perceptivo, con una relación directa con Dios, que se manifiesta en sangramientos²³², visiones adivinatorias y por sobre todo en el diálogo con la divinidad.

Esta suerte de relación igualitaria, de diálogo permanente y cotidiano, constituye su singularidad y el modo de vivir la fe al estilo de los alumbrados, pues estos “afirmaban de una manera terminante que entre Dios y el hombre no debe mediar nada y, consecuentemente, no sólo resuelven la Escritura en la Fe, sino que disuelven ésta en el amor a Dios”²³³.

Que el “habla” indique que Úrsula es su esposa posee otras implicancias, pues si bien es cierto que todas las monjas son esposas de Cristo, en el *Cantar de los Cantares*²³⁴ la esposa es una “mujer perfecta” a quien se le canta una alabanza; por su parte Dios se presenta con un corazón apasionado, que sufre hasta sentir celos. El amor insondable de Dios por el ser humano no tiene límites, por lo tanto no es el Dios de los teólogos ni de los confesores, que se presenta habitualmente como un ser impassible, mudo y frío. La relación con la divinidad que Úrsula presenta en su texto es la relación de un esposo amante y celoso.

El lenguaje místico hace uso con recurrencia a las metáforas y a los símbolos como el beber, el fuego, etc., que utilizan profusamente, por ejemplo, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, aunque aquéllos tienen muy poca presencia en el texto de Úrsula, sin embargo, hay un pasaje significativo que posee claras reminiscencias del *Cántico Espiritual*:

²³² La sangre posee varios significados en la religiosidad, de hecho es la sangre de Cristo, a través del vino con la que se realiza la eucaristía, pan y vino (carne y sangre) son el cuerpo de Cristo. En las representaciones del cuerpo entre los siglos XVI y XVIII existía la teoría humoral que concebía al cuerpo como un todo gobernado por fluidos, la sangre era uno de estos fluidos que representaba al fuego que calentaba y animaba el movimiento, en la mística esta asociación se daba como ardores y arrobos. Úrsula expulsa sangre, simbólicamente es la expulsión del fuego, para lograr un equilibrio, una paz.

²³³ Márquez, Antonio, *Ob. cit.* pág.151.

²³⁴ El *Cantar de los Cantares* es un canto sublime al amor del hombre y la mujer, como reflejo, imagen y signo del amor de Dios a los hombres. Es un cancionero de bodas que canta la belleza de la esposa y del esposo y la alegría de su amor, más fuerte que la muerte; es el que se hace signo e imagen de amor a Dios. Emiliano Jiménez, *Cantar de los Cantares. Resonancias bíblicas*, Grafite ediciones, Bilbao, 2004.

“ Una mañana, estando en el coro, me dijo: ‘Entra a la bodega de los vinos’; yo le respondí: ‘No entraré aunque me perdonéis: no es eso para mí; déjalo para las almas que siempre te han servido, y lo han ganado por sus puños, no ha quien tanto te ha ofendido’; dijo por segunda vez: ‘Entra a la bodega de los vinos’; respondíle: ‘Eso no haré, y has de perdonarme: aquí postrada veneraré sus umbrales’, dijo tercera vez: ‘Entra en la bodega de los vinos’; díjele yo: ‘De mí no lo has de conseguir, si forsada no me entrases’; disiendo esto, me asieron del brazo derecho y parese me pusieron en un lugar alto, dándome un abraso, disiendo: en este abrazo te empeño: los gosarás eternos’; díjele yo ‘¿Con qué, mi Señor, corresponderé yo a tamaños beneficios que de tu liberalísima mano resibo?: pródigo eres, Señor mío, de tus misericordias; pues ya te mostráis tan magnífico y liberal con esta vil criatura y escoria de la naturaleza, dadme con qué pueda desempeñarme, que sea dadiva como de tu mano para retornártelo ”²³⁵

En este pasaje, Úrsula hace una referencia explícita a San Juan de la Cruz²³⁶, pues la “bodega del vino” nos remite al lugar donde se bebe la sabiduría de Dios y donde se concreta la unión con la divinidad y, por lo tanto, ya se es otro, se pierde la individualidad. La introducción a la sala del vino tiene el sentido de participar en el banquete real y disfrutar del vino de la alegría, pues allí la sabiduría ha mezclado su vino y ha invitado a los sencillos²³⁷. Úrsula se niega a esta invitación, apelando el recuso retórico de la falsa modestia, ampliamente utilizado en los textos de monjas, se autodefine como “vil criatura y escoria de la naturaleza”; es quizás uno de los pocos pasajes del texto en que la monja clarisa utiliza este recurso, tan recurrente en Sor Dolores. Sin embargo, esto se debe a que sabe perfectamente lo que significa la invitación a la bodega del vino, de allí que al negarse muestra humildad frente a la generosidad divina de hacerla partícipe del banquete y la alegría, aunque como ella es la esposa de Dios, en definitiva “la amada”, sea entonces merecedora de la sabiduría y de la alegría de ser invitada a “la bodega del vino”.

²³⁵ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob. cit.* pág. 250.

²³⁶ En la interior bodega/de mi Amado bebí, y, cuando salía/por toda aquesta vega,/ya cosa no sabía, y el ganado perdí que antes seguía./ Allí me dio su pecho,/allí me enseñó ciencia muy sabrosa,/y yo le di de hecho/a mí, sin dejar cosa;/allí le prometí de ser su esposa./Mi alma se ha empleado,/y todo mi caudal, en su servicio;/ya no guardo ganado,/ni ya tengo otro oficio,/que ya sólo en amar es mi ejercicio....

²³⁷ Jiménez, Emiliano, 2004, *Ob. cit.* pág.100.

Después de escribir este pasaje, Úrsula relata que siendo perseguida por dos religiosas, “la una era santa, por tal venerada, díjome su Majestad soberana”²³⁸ que sería canonizada, pues efectivamente luego de haber ingresado a “la bodega del vino” sólo le falta ser reconocida por los hombres. En esa perspectiva, el texto es coherente con la idea de mostrar a Úrsula como una mujer extraordinaria, a quien se le reserva el reino de los cielos.

Sin embargo, después de lo anterior el relato de Úrsula pareciera ingresar, siguiendo a San Juan de la Cruz, a la noche oscura del alma, pues comienza con sus conflictos con la abadesa, su castigo, sus enfermedades y una profunda soledad. Allí donde se hacen más evidentes sus visiones o sueños, el “habla” permanentemente le pone desafíos, ante lo cual duda si es con el diablo o efectivamente con Dios con quien se comunica, pues entre otras cosas el “habla” le pide que cambie de confesor, a lo que ella se rehúsa.

Al final del texto comienza a contar sus sueños, en forma desordenada, sin orden aparente: en uno de ellos, escribe que todo está en llamas. La escena descrita en la que ella sale a la calle y todo es fuego, “Veí un río de fuego muy caudaloso”, de la cordillera rueda gente envuelta en llamas, es la descripción del infierno. Luego cuenta que ve a muchos curas, padres de la Compañía (quienes mucho tiempo antes habían sido expulsados) en el locutorio de lo que sería la futura iglesia del convento. Concluye el texto con el sueño en el cual derrota y mata con los dientes a una culebra que está en el confesionario.

Rafael Mérida indica que en el cristianismo la simbología de la serpiente representa una imagen negativa que se relaciona permanentemente con las mujeres. Es así que en el *Génesis* la serpiente se presenta como el animal más astuto y cauteloso de cuantos viven en el Jardín del Edén y el que consiguió que la primera pareja se revelara contra Dios, al probar la fruta del Árbol del Bien y el Mal que les había sido prohibida explícitamente. Las escenas son de sobra conocidas, razón por la que me limitaré a subrayar dos motivos recurrentes: el carácter animal y su relación con Eva.

Los orígenes de la serpiente bíblica se relacionan con la imagen del *antiureus*, del ángel caído, que dispuso su conocimiento al servicio del mal y en contra de Yahvé. Merced a la serpiente, el pecado transforma la relación armónica entre hombre y mujer, origina la

²³⁸ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob. cit.* pág. 250.

pérdida de la inmortalidad del ser humano y la expulsión del Paraíso. A la mujer se le impone el castigo de transmitir la vida con su propio sufrimiento y de subordinarse a la voluntad masculina.

De esta manera, se justifica el carácter patriarcal de la cultura hebrea que llegará hasta San Pablo, cuando manifieste en su *Primera Carta a los Timoteos* que “no permito que la mujer enseñe ni que nos domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo se salvará su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad”. Será a partir de este momento, de la mano de San Pablo y de la patrística, cuando asistiremos a la condena sistemática y al menosprecio de la mujer por parte de las instituciones eclesiásticas y de sus portavoces más significativos.

La influencia de San Pablo fue tan considerable durante los primeros siglos del cristianismo que sus juicios fueron copiados y argumentados por los Padres de la Iglesia de manera casi idéntica. La mujer es siempre considerada como origen y culpable del pecado original; Agustín de Hipona, Tertuliano, Isidoro de Sevilla, Tomás de Aquino son algunos de los portavoces de una corriente cuyo objetivo más frecuente era la exaltación de la virginidad y de la vida ascética. Desde esta óptica, la sexualidad se contempla –al contrario de lo que sucedió en el mundo grecolatino- no como una manifestación natural del ser humano, sino como un aspecto negativo, incluso en el ámbito consagrado del matrimonio.

Abelardo, en sus *Comentarios al Génesis*, argumenta dialécticamente la superioridad de Adán sobre Eva y, por ende, del hombre sobre la mujer. Afirma que el *vir* puede definirse como *imago Dei*, mientras que la *femina* sólo puede entenderse como *similitudo*. De la misma manera, Tomás de Aquino subraya la inferioridad de la mujer, que debe ser subordinada al hombre que “*mas et ratione perfectior et fortior*”, puesto que el hecho de que Eva se hubiera dejado seducir por la serpiente le confirma que la mujer es “*etiam quantum ad animam viro imperfectior*”.

Como contrapunto de esta imagen negativa, nacerá la “*mulier sancta ac venerabilis*” procedente también de la Biblia, cuyo arquetipo será María, que surge de la necesidad ideológica de los autores cristianos de difundir un tropos contrapuesto al anterior. Así, Eva

será el símbolo de pecado y de la inferioridad femenina mientras que María será el símbolo de la salvación, a menudo interpretada como metáfora de la Iglesia, fuente de luz y de vida²³⁹.

En esta perspectiva, la referencia a la serpiente, en la Relación Autobiográfica, no resulta gratuita, ya que Úrsula al derrotar a la culebra no sólo derrota el pecado, sino que también demuestra la superioridad de las mujeres a través de este hecho.

Toda esta seguidilla de sueños tiene un significado: el paso por el infierno. Los curas y confesores (muertos o vivos) y la muerte de la culebra de alguna manera nos indican que ella ha derrotado al mal y a la tentación. Ha salido de las llamas del infierno, donde hay muchos, pues en el propio convento, en el confesionario, el lugar de más intimidad, está presente la tentación (la culebra) a quien ella derrota, no con sus manos sino con sus dientes sacándola del convento. Todo este simbolismo no es entendido por el confesor padre Viñas:

*“Cuando referí esto al padre Viñas me dijo: ‘Y no tiene güesos’; yo le dije: ‘Sí se los oí sonar’. ‘No tiene güesos volvió a replicar’. Yo callé y no le pugué más. No cabe aquí otra cosa. Envieme vuestra paternidad papel y la pluma, con las órdenes de su agrado, en que tenga el gusto de obedecerle, como tan de mi obligación, y encomiéndeme a nuestro Señor para que asierte a servir a su Divina majestad y corresponder a sus beneficios, como tan obligada”*²⁴⁰

El texto concluye de esta manera, el confesor discutiéndole algo que no es significativo para lo que ella ha referido: su derrota del mal y de la tentación, pero como ha pasado por el castigo, por esa oscura noche del alma, ya no replica, no discute ni desafía, sólo acata las órdenes: “No cabe aquí otra cosa”, frase que no deja de tener un dejo de ironía.

Caracterizo la escritura de Sor Úrsula como mística, pues en ella se presenta como la esposa elegida de Dios, quien a lo largo de toda la *Relación Autobiográfica* dialoga con la divinidad sobre la fe, la vida en comunidad y las jerarquías de la propia Iglesia. Por las

²³⁹ Mérida Jiménez, Rafael, “De serpientes y de mujeres: a propósito de unos versos de Quevedo”, *Verba Hispanica* 6, Anuario del Departamento de la Lengua y Literatura Españolas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Ljubljana, 1996, pp. 81-91.

²⁴⁰ Suárez, Úrsula, 1984, *Ob. cit.* pág. 270.

opiniones que ella vierte en el texto, su fe encarna el sentir de los alumbrados, como ya se ha explicado.

El lenguaje mediante el cual se expresa no es una imitación de la poesía o prosa mística española, posee su propia singularidad, es coloquial, con presencia de mucho diálogo y con abundantes descripciones de la sociedad de la época. Sin embargo, hace referencias explícitas a símbolos y lenguajes utilizados por los místicos, con lo que establece un diálogo con dicha tradición, pero a la vez explicitando sus puntos de vista, su visión de la fe y recreando su propia escritura a partir de su propia interioridad y circunstancias.

“Que no se puede dar todo a la pluma” Sor Dolores Peña y Lillo: escritura y melancolía

Sor Dolores Peña y Lillo es una de aquellas autoras de la cual se habla (Medina, Promis), pero casi nadie ha leído, pues su *Epistolario* se publicó íntegramente recién el año 2008²⁴¹. Anteriormente sólo se habían publicado algunos extractos de las cartas en México²⁴². Tampoco son abundantes los artículos referidos a ella, pues dada la poca circulación del texto es más difícil conocerla. Los artículos críticos sobre el *Epistolario*, aparte del ya mencionado editado en México, son, entre otros, los de Lucía Invernizzi, Alejandra Araya y Ximena Azúa²⁴³.

En lo que concierne al *Epistolario* de la monja Peña y Lillo, los estudios publicados²⁴⁴ plantean que el discurso se establece en una permanente tensión entre lo propiamente confesional y el componente personal, íntimo, privado, propio del género epistolar en su manifestación de carta personal, el que en el proceso de escritura va adquiriendo gradual relieve hasta llegar, en las cartas de la última sección, a transformar significativamente las identidades, roles y relación de los actores de la situación enunciativa: monja enunciante-confesor destinatario. Tanto en ese plano como en el de los contenidos y en el de los géneros discursivos que se actualizan, el *Epistolario* de Sor Dolores se muestra como el producto de dos prácticas conventuales: las de la confesión y el examen de conciencia, por una parte, y la de la escritura por otra, que, junto a la lectura de textos sacros fueron favorecidas por la vida

²⁴¹ Como se mencionó en la introducción, hago referencia a la edición crítica que Raissa Kordic publicó en la Universidad de Navarra y que en Chile no ha tenido mayor difusión, salvo en algunas librerías. Cabe señalar que la edición referida es la que he utilizado para las notas de referencia.

²⁴² En el libro *Diálogos Espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos siglos XVI-XIX*, compilados por Lavrin y Loreto se incluyó un artículo de Araya, Azúa e Invernizzi sobre el *Epistolario*, con una selección de textos realizada por Kordic.

²⁴³ Los artículos de Invernizzi son tres publicados en distintas revistas académicas, “El discurso confesional en el *Epistolario* de Sor Dolores Peña y Lillo”, “La bodega del amor y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII” y “Práctica ascética y ‘arte diabólico’: concepciones de escritura en el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”; el artículo de Alejandra Araya, “El discurso sofocado: El *Epistolario* de una del siglo XVIII”, así como el artículo de Ximena Azúa, “Abrir los propios cofres. La escritura como conocimiento de sí misma”; además de la tesis de magíster en literatura de Bernarda Urrejola, ya citada en este trabajo y, por cierto, la tesis doctoral de Alejandra Araya, profusamente citada en esta tesis. Toda esta producción crítica sobre la obra de Sor Dolores se debió a dos proyectos Fondecyt interdisciplinarios dirigidos por la profesora Invernizzi (10010998 y 1040964).

²⁴⁴ Ver artículos de Lucía Invernizzi, de Alejandra Araya y Ximena Azúa que se indican en la bibliografía.

conventual, como prácticas necesarias para el perfeccionamiento espiritual²⁴⁵. Sólo que la escritura de Sor Dolores, al objetivarse en la forma de carta personal y privada al confesor, incorpora elementos que tensionan el modelo discursivo confesional, los que se manifiestan especialmente en el plano de la estructura de la enunciación, en los contenidos afectivos que marcan la relación enunciante-destinatario, especialmente excluidos en la normativa que rige la relación entre monjas y confesores, en el tono y estilo íntimo en que se desarrolla la comunicación epistolar:

*“Remítote seis pares de escaarpines; dos pañuelos de bretaña, llanos, para que los use; dos servilletas y el tucuisito que me envió, con el reboso; y avíseme cuántas camisas tiene, que acá tengo untar de sábanas frescas y le pueden salir dos camisas, o si esta falta de sábanas le pueden servir”*²⁴⁶

La escritura se establece así como medio de constitución de identidades e individualidades emergentes, y el discurso el espacio donde se manifiestan esos procesos y se expresan los sujetos:

*“...siento en mi corazón el escribirle con tanta individualidad, porque no se le siga más molestia, pero como su reverencia me escribe que no le reserve cosa alguna, así de afectos como de efectos, y si lo que ha pasado es en la oración o fuera de ella; por esto y por safar de engaño también se lo procuro haser patente todo; que ojala pudiera poner mi alma y mi corazón en sus manos, que sólo así quedáramos ambos satisfechos, porque aunque yo no le procure ocultar cosa, pero con todo yo no puedo decir lo que siento en sí; en fin, me procuro explicar lo más claro que puedo como Dios me alumbra”*²⁴⁷.

El epistolario de la monja dominica Sor Dolores Peña y Lillo presenta una situación enunciativa propia de la práctica de la confesional, sin embargo, al establecerse como una carta privada que se caracteriza por el tono afectivo e íntimo lo tensiona y transgrede. En esta perspectiva es necesario enfatizar la presencia de dos elementos básicos de la estructura

²⁴⁵ Una de las congregaciones que impulsó con mayor énfasis estas prácticas fue la Compañía de Jesús, la cual entre sus ministerios incluía el de la confesión y la dirección espiritual de todos los fieles, sin embargo, los jesuitas consideraban a las mujeres y, en particular a las monjas, más inclinadas a este tipo de sacramentos que a los hombres, “la confesión ofrecía a las mujeres una oportunidad de autoexpresión y desarrollo espiritual, además de la dependencia y subordinación a los sacerdotes”. Egado, 2004, *Ob. cit.* pág. 125.

²⁴⁶ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág.500.

²⁴⁷ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 463.

epistolar que contribuyen a ello: la necesidad de asumir interiormente el eje comunicativo²⁴⁸ y por otro la caracterización del “lector modelo”²⁴⁹.

En cuanto a la primera característica, referida a la profundización en su interioridad producto de una suerte introspección personal cabe señalar que en el *Epistolario* se presentan abundantes pasajes que aluden a ello

*“¡Ah, padre mío; si en cada palabra apuntara todo lo que mi alma conoce y se le manifiesta con las muy clara, no sé que fueran bastantes mis palabras para explicar lo que mi alma siente y conoce, y más cuando de cada reflexión y atención amorosa se lleva tras sí y consigo lo superior del espíritu y la une consigo, más que la piedra imán atrae para sí lo que topa; en este lance ya todo es amar y más amar.....”*²⁵⁰

Esta suerte de introspección interior está presente permanentemente en *Epistolario* constituyéndose en un elemento significativo y caracterizador del mismo. Así mismo, Manuel Álvarez se constituye como “lector modelo”, pues no es sólo quien reúne las competencias necesarias para comprender el texto, sino que se instala en el circuito comunicativo como un tú que inspira y modela al yo de la escritura, a la vez que se presenta como un lector singular y personalizado en cuanto a información y conocimiento compartido

*“Paso a obedecer lo que su reverencia me manda, atropellando los inconvenientes que después sabrá, pues todo no se puede remitir a la pluma;...”*²⁵¹.

Otro elemento significativo y caracterizador de la carta como tipología discursiva y presente en el texto de Dolores es la autoreferencialidad. La cual se presenta como un elemento importante para la configuración del sujeto en esa manifestación discursiva que se traduce en una suerte de autoevaluación exhaustiva con marcados elementos de una valoración negativa, constituyente de ese lenguaje interior. Esta característica, se suma a unidades de discurso propiamente autobiográfico que trazan una trayectoria de vida. Sin embargo, el relieve de la escritura está dado por una suerte de lenguaje interior que da cuenta

²⁴⁸ Violi, Patricia, 1987, *Ob.cit.* pág. 90.

²⁴⁹ Violi, 1987, *Ob.cit.* pág. 92.

²⁵⁰ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág.469.

²⁵¹ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 255.

de una desesperación personal por encontrar una integridad, de una necesidad de completar algo que falta para lograr la paz o por lo menos una tranquilidad al descubrirse a sí misma:

“Lo que me consuela es que puede ser que salga mentira esto del número, o fantasía de la imaginación, o loca aprensión y yo me holgaría que así fuese, para que su reverencia clasificase que en todo lo demás que le tengo escrito de lo que ha pasado en mi alma, vendrás a ser lo mismo para que se acabe de persuadir que no hay en mí más que falsedad, mentira y engaño, y que así con esas ilusiones e hipocresías he vivido engañando a todos; y así padre mío, persuádase su reverencia que Dios no permite las cosas acaso, sino que, si esto no sale cierto, es providencia de lo alto, para que se desengañe y pida a su Majestad por mí, que tenga misericordia desta vil pecadora, que tan sin temor de Dios ha vivido, llena de una solapada soberbia y presunción vana”²⁵².

Al ordenamiento que ha realizado Lucía Invernizzi del *Epistolario*, distingue a lo menos tres etapas. La primera comprende los años 1763 y hasta septiembre de 1765, es en esta fase en que se inicia la correspondencia con el padre Manuel, caracterizada por el hecho de que en ella la comunicación entre ambos se da en dos modalidades: en el confesionario y por escrito, ambas marcadas por el signo de la dificultad porque Dolores no pertenece al grupo de monjas que tienen al padre Manuel como su confesor ordinario y porque la confesión por escrito, que constituye una modalidad excepcional, debe ser autorizada por la priora –inicialmente renuente a ello- y realizarse con extremo “sigilo” para evitar perturbaciones en la vida conventual. La segunda etapa que se distingue en el *Epistolario* es la que se inicia en septiembre de 1765, fecha en que el padre Manuel debe marcharse a Concepción para hacerse cargo del rectorado del Colegio Jesuita de esa ciudad, partida que, en los efectos que provoca en Dolores, se anticipa ya en las cartas que escribe desde julio de ese año. La etapa final del proceso escritural de Sor Dolores, se puede afirmar, está marcada por el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús que, según se sabe, es del 26 de agosto de 1767 y que empieza a hacerse efectiva en Chile a fines de octubre de ese año²⁵³, cuando

²⁵² Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 372.

²⁵³ Se debe señalar que la expulsión de los Jesuitas fue un acontecimiento traumático que marcó a la sociedad de la época, no sólo por el prestigio y las relaciones de la Compañía, sino también por su fuerte aporte a la economía y educación local. Un extracto de una carta de uno de los padres de la Compañía refleja muy bien lo difícil y doloroso que fue para toda la sociedad colonial este hecho: “en esa mañana, dice, su grandeza (el obispo) convocó su clero y sus canónigos y quiso hablarles de la medida de que nosotros éramos objeto: pero apenas hubo pronunciado algunas palabras, se puso a llorar con todos los asistentes. El cabildo eclesiástico trató

sale el primer grupo de miembros de la Orden; y marcada también por los efectos alteradores que este hecho provoca en la situación del padre Manuel, de Sor Dolores y en la comunicación entre ambos²⁵⁴.

Se puede establecer que, tanto la primera como la segunda parte del *Epistolario* nos muestran facetas importantes de la personalidad de Sor Dolores. En la primera parte del texto se nos devela una mujer empeñada en obtener lo que quiere, sin importar en contrariar reglas o afectos, ejemplos de estos es la decisión de profesar como monja contrariando la opinión de su familia y con la cual corta toda comunicación y relación; el otro ejemplo – fundamental para la constitución del *Epistolario*– es la elección de Manuel Álvarez como su confesor, con lo cual transgrede todas las reglas de la propia Iglesia a este respecto.

Respecto de la segunda parte del *Epistolario*, se debe indicar que es allí donde Dolores vuelca su profunda pena; es donde la melancolía y la tristeza constituyen el centro del eje comunicativo. Se debe señalar que el catolicismo tiene una mirada hacia estos estados de ánimo muy negativa o más bien sospechosa, aun cuando la práctica ascética esté poblada de ellos. Esbozar el dolor de Sor Dolores Peña y Lillo, que se constituye a partir de la búsqueda por la divinidad, y con ello llegar a la perfección, para ello hay que conocerse, hay que buscar dentro de sí; la escritura se transforma, entonces, en una herramienta fundamental de este autoconocimiento.

En la perspectiva de la profunda tristeza que embarga tanto la segunda como tercera parte del *Epistolario*, creo que lo que se ajusta es el concepto de melancolía planteado por Kristeva y bajo esa acepción pretendo mirar sus cartas. En *Sol Negro. Depresión y melancolía* se nos indica que estas dos expresiones del alma poseen una misma estructura, pero con algunas particularidades. Más allá de esto me interesa enfatizar que “la depresión es el rostro oculto de Narciso, el que lo llevará a la muerte, pero que él ignora cuándo se admira en un

también de reunirse. Pero esta asamblea se disolvió como la primera en medio de las lágrimas. El pueblo estaba confundido y como aterrado: las iglesias y las tiendas de los mercaderes permanecían cerradas: todos los negocios estaban interrumpidos. Las mujeres ricas o pobres, llenaban con sus quejas y sollozos las casas y las plazas públicas. Se vio aun a los hombres del más alto rango, eclesiásticos o seculares, que no se avergonzaban de llorar delante de todo el mundo. El pequeño número de nuestros enemigos, reconocidos como tales, no se atrevía a salir a la calle por no exponerse al furor de la muchedumbre, y permanecía prudentemente encerrado al interior de sus casas”. Citado por Barros Arana en su *Historia General de Chile* tomo VI. Editorial Universitaria, Santiago, 2000, pág. 205.

²⁵⁴ En su edición crítica, Kordic plantea que esta última etapa está conformada por trece cartas y no por seis, como originalmente lo planteó Invernizzi. Sin embargo, al hacer una lectura de cada uno de los ordenamientos propuestos, creo que la tercera etapa está conformada tan sólo por seis cartas, pues pierde coherencia, al leer el grupo de las trece, la marca de la expulsión. Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 48.

espejo. Hablar de depresión nos conducirá de nuevo hacia la comarca pantanosa del mito narcisista. Sin embargo, en esta oportunidad no veremos la brillante y delicada idealización amorosa, sino al contrario, la sombra lanzada ante el yo frágil, apenas dissociado del otro, precisamente por la pérdida de ese Otro necesario. Sombra de la desesperación”²⁵⁵. Sor Dolores nos dice en una de sus cartas:

“...ya hubiera acabado mi vida penosa; mas , parece que Dios la prolonga para mayor mérito mío, a costa de mi paciencia y sufrimiento, porque la conducta de la vida, que paso desde que se fue su reverencia, va contra todas las corrientes y razón, tolerando, sufriendo y disimulando y padeciendo lo que no es decible ni creíble en naturaleza humana; y así , si su reverencia no viene, cumplido el año que le falta de su rectorado, le pido licencia y su bendición para partir desta vida a la eterna”²⁵⁶

La desolación y desesperación por el alejamiento de Manuel Álvarez son explícitas, pero esto no es el amor, esto es “la tristeza, la señal de un yo primitivo herido incompleto y vacío” que a través de la escritura conjura la ausencia y, cual Narciso inclinado sobre el papel, se mira primero a sí mismo antes que a otro. A diferencia de Úrsula Suárez, a quien no le interesa morir, Dolores piensa que esa es la culminación de su búsqueda por la trascendencia, por unirse a esa divinidad, pero sabe que el cristianismo no está de acuerdo ni con la melancolía y tampoco con la decisión de la propia muerte.

Kristeva indica que “escribir sobre la melancolía no tendría sentido para quienes la melancolía devasta, si lo escrito viene de la propia melancolía. Trato de hablarles de un abismo de tristeza, de un dolor incommunicable que nos absorbe a veces, y a menudo duramente, hasta hacernos perder el gusto por cualquier palabra, cualquier acto, inclusive, el gusto por la vida”²⁵⁷. Dolores reiterativamente a lo largo de sus cartas nos trasmite su disgusto por la vida.

Este “vil jumento” como ella se identifica en reiterados pasajes del texto siguiendo la retórica de la *diminutio* -que se enmarca en la autoreferencialidad negativa que caracteriza al *Epistolario*- compone un texto melancólico lleno de referencias al deseo de la muerte:

²⁵⁵ Kristeva, 1991, *Ob.cit.* pág. 11.

²⁵⁶ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 422.

²⁵⁷ Kristeva, Julia, *Sol negro. Depresión y melancolía*, Monte Ávila editores, Caracas, 1991, pág. 9.

*“Todas mis delicias es pensar en los últimos instantes de mi vida; la deseo con júbilo de mi corazón, pues solo la muerte será el último lazo que me una inseparablemente con Dios, aonde todo don ha de ser perfecto y eterno y sin menoscabo: ¡oh, si llegase ya el término, oh, si se cumpliera el plazo!”*²⁵⁸

Repasemos brevemente algunos autores cristianos que hablaron de la melancolía²⁵⁹.

Es el siglo de los místicos que, a decir de Michel de Certeau, dan cuenta de una búsqueda en medio de un cambio total de paradigmas y crisis, ellos “exploran todos los modos posibles (teóricos y prácticos) de la comunicación... los místicos abandonan el universo medieval, pasan a la modernidad...”. Ellos son los fundadores, según de Certeau, de una “ciencia experimental” que introduce una serie de problemas nuevos que por “haber sido elaborados todavía dentro del ámbito que están cambiando, no dejan de estar muy ligados entre ellos: la cuestión del sujeto, las estrategias de interlocución, una ‘patología’ nueva de los cuerpos y de las sociedades, una concepción de la historicidad apoyada en el instante presente, las teorías de la ausencia, del deseo o del amor, etc., forman al entrelazarse, un conjunto coherente”. Muchos “motivos místicos” se volverán a encontrar, aunque trastocados, en otras disciplinas como la psicología, la filosofía, la psiquiatría y la novelesca²⁶⁰.

Los místicos tuvieron una estrecha relación con la melancolía porque ella proporcionó –como señala Roger Bartra- tanto un medio para comunicar los sentimientos de soledad y la incomunicación, como un sistema coherente capaz de dar sentido al sufrimiento del individuo moderno: “...el código de la melancolía fue capaz de albergar e impulsar las nuevas expresiones del individualismo moderno que acompañaban el aislamiento personal ante las condiciones aleatorias tantas veces impuestas por el desorden social. La melancolía fue un modelo general y abstracto que explicaba el sufrimiento mental; empero, paradójicamente, abrió paso a las formas personales e individuales de padecimiento. La tristeza y la desolación se sentían en forma individual e íntima, aunque eran transferencias de un sistema global de interpretación que daba sentido al sufrimiento y conectaba el mal tanto con el microcosmos

²⁵⁸ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 472.

²⁵⁹ Toda esta discusión sobre la melancolía e incorporación de estos autores me fue proporcionada por Alejandra Araya, que en su tesis doctoral la incluye, haciendo la diferencia entre melancolía y enfermedad del escrupulo que desde una perspectiva histórica del tratamiento de las enfermedades del alma, sobre todo femenina, es muy pertinente. Sin embargo, me interesa mirarlo desde la perspectiva del texto y cómo esta visión cristiana sobre la melancolía hace que la escritura confesional omita la palabra, pero desborda en todo los sentidos esa soledad del alma.

²⁶⁰ De Certeau, Michel, *La fábula mística. Siglos XVII-XVII*, Universidad Iberoamericana, México DF, 1993.

como con el macrocosmos. Así, una manera antigua de insertar al individuo en la sociedad, se convirtió en una forma moderna: la singularidad irreductible de la experiencia personal”²⁶¹.

También es interesante señalar que la melancolía, para algunos autores, parecía ser una impronta de la mística española o, más bien, de la espiritualidad de los españoles. Andrés Melquiades señala “la melancolía es la dolencia de los que emprenden viaje hacia una meta que no pueden plenamente alcanzar aquí, hacia un lugar que no aciertan a localizar satisfactoriamente. Caminan en pos de un deseo, de una esperanza fundada en fe oscura. No son del todo viadores ni del todo comprensivos, viven en nostalgia de lo esencial, en utopía del lugar hacia el que caminan. ¿Será en parte una enfermedad de ausencia, de falta de presencia, de dolencia de amor?”²⁶². Esta interrogante surge naturalmente al constatar lo generalizado de la melancolía en los conventos españoles, en la segunda mitad del siglo XVI. La que se refuerza, al percibir el interés de Santa Teresa en dedicar un capítulo importante al tratamiento que debían tener las preladas con las religiosas que sufrían de melancolía, así como el de otros autores tan destacados como ella. Por ejemplo, Jerónimo Gracián en 1582 escribió las irónicas *Constituciones del Cerro*, cuya convocatoria reza así: “Nos fray Melanco Cerruno, provincial de todos los melancólicos, tristes y amargos de corazón, airados, inquietos, escrupulosos, coléricos, insufribles y desasosegados...”. El capítulo provincial trata de las “imperfecciones y faltas que nacen de la tristeza, ira, amargura de corazón, desobediencia, desabrimiento y dañado espíritu”. Por otro lado, Fray Luis de León, que era también médico, dice: “Y como la melancolía sea de muchas diferencias, pero en todas es común el hacer tristeza y temor; que todos los melancólicos se demuestran ceñudos, resentidos y tristes, y no pueden muchas veces dar de su tristeza razón, y casi todos los mismos temen y se recelan de lo que no merece ser recelado”²⁶³. Él mismo padeció la afección. Nada más entrar en la cárcel pidió que una monja de Madrigal de las Altas Torres le enviase “una caja de polvos para mis melancolías y pasiones de corazón, que ella sola sabía hacer”²⁶⁴.

²⁶¹ Bartra, Roger, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001.

²⁶² Bartra, Roger, *Ob.cit.* 2001.

²⁶³ Bartra, *Ob.cit.* 2001.

²⁶⁴ *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*. De la melancolía también trataron Alonso de Ledesma (*Conceptos espirituales y morales*, Madrid, 1600), Jerónimo de Segorbe (*Navegación*

La melancolía estaba relacionada con la vida espiritual, pero era peligrosa porque con distintos grados y por diferentes causas los enfermos de este mal podían perder el juicio y hablar “desatinos”, como creer que tenían revelaciones, por lo que las “flacas de cabeza” –a decir de Santa Teresa- por débiles eran más proclives a caer en ellas. Por tanto, “no todas las criaturas son para contemplativas”, puesto que se requiere de fortaleza. La melancolía, si no era parte de un camino de pruebas, era peligro de muerte. Muerte del alma que no podía ascender y muerte del cuerpo por ausencia de vitalidad. Era una muerte lenta, con riesgosas cercanías al suicidio en tanto deseo de quedarse en la pena, como decía Santa Teresa. Afectaba partes del cuerpo que permitían sostener la vida, como el corazón, por ello se decía que las tristezas del corazón humano “es todas las plagas juntas... porque en estando el corazón triste, no ay cosa en el Mundo que contente”. Más aún, debilitaba el soporte fundamental del cuerpo: los huesos. Las personas melancólicas “se van secando, y consumiendo de tal manera, que parece se les pega la piel con los huesos; y espantan y afligen con solo mirarlas”. La tristeza podía matar a las religiosas porque “les va contaminando poco a poco, y les roe las entrañas, como hace la polilla en el madero y les penetra como el aceyte, hasta lo interior de los huesos”²⁶⁵.

La observación de dicho fenómeno dentro de los conventos, así como la importancia que éstos tenían para la convivencia y el bienestar espiritual, derivó en un trabajo de clasificación de la melancolía según sus diversos grados y principios. Así, algunas enfermaban por “amor propio refinado, porque no les suceden las cosas como ellas quisieran”, otras porque repugnaban los que les mandaban sus Preladas, siendo su propia voluntad y la soberbia interior de su corazón el motivo del mal. En otras, por considerar las “obediencias exteriores” como obstáculos a su perfección espiritual, puesto que las “ocupan mucho, y que por esto no pueden aprovechar, ni tener oración, ni hacer sus ejercicios espirituales; y el demonio les dice, que mejor estaban en el siglo, y que mejor hubieran estado en otro Convento”.

segura para el cielo, Valencia, 1611), y María de San José (*Obras completas*), discípula de Santa Teresa, y otros varios médicos como Pedro Mercado y Alonso de Santa Cruz (*Diálogos de philosophia natural y moral*, Granada, 1558 y *Opuscula Medica et Philosophica*, Madrid, 1624, respectivamente).

²⁶⁵ Fray Antonio Arbiol, *De la Regular Observancia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, La Religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Catholica, para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el habito Santo, hasta la hora de su muerte*. En Madrid: en la imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesus de Agreda, año de 1753, con privilegio, 857 pp. Biblioteca del convento de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago. Las citas provienen del Cap. II: “De las melancólicas, y tristes: como se han de haver consigo mismas, y las otras Religiosas con ellas”.

“..todo me parece insoportable, y cada trabajo me parece nuevo según lo sensible que esta en la flaqueza de mi miseria, que con, la enfermedad, todo parece que se ha atenuado y cada día me veo más flaca para resistir tanto golpe, que día ni hora se me pasa sin nuevas penas y cosas interiores y exteriores que sentir; y lo que más me duele es no llevarlo todo con la alegría que yo deseo y quiero, cuando más hay sólo conformidad y más y más ansias y deseos de padecer, aunque me veo tan inconstante en el sufrimiento”²⁶⁶.

La melancolía permite expresar una conjunción de “dolores”, unidos todos por una profunda sensación de abandono. Los religiosos debían pasar por la experiencia del abandono de Dios. En los directorios espirituales se la señala como un estado necesario, o transición antes de recibir la Gracia. Muchas veces se la denomina “sequedades del alma”, expresión que describe la sensación de abandono y soledad, una tristeza inexpressable.

Santa Teresa de Ávila, la autora más citada en los textos religiosos que tratan de melancolía, advierte que los afectos generados por la tristeza eran perniciosos y tiránicos porque se tornaban una fuerza capaz de alejar la voluntad del único bien deseado. Es así que, en su Libro de las *Fundaciones*, indicaba cómo tratar a las religiosas que poseían humor de melancolía²⁶⁷, pues “esté sujeta la razón, la oscurece, la inhibe en su función de control de la propia voluntad y conduce a la locura, la que, sin embargo, desde el punto de vista espiritual, no constituye grave mal, pues los locos, del todo enfermos, no tienen culpa de los desatinos que hacen o dicen; por ello no dañan y, antes que castigárseles, deben ser tratados con piedad”. Lo preocupante es, indica Santa Teresa, que aquellas personas que poseen dicho humor sean tratadas como “personas de razón”, pues “en lo más dan es en salir con lo que quieren y decir todo lo que se les viene a la boca, y mirar faltas en los otros con que encubrir las suyas, y holgarse en lo que les da gusto; en fin, como no tiene en sí quien los resista”²⁶⁸.

Sin embargo, la melancolía se presenta como un sentimiento complejo, pues si nos remitimos a Santa Teresa cabe señalar que una cosa son sus textos como Madre Fundadora y

²⁶⁶ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 372.

²⁶⁷ Recuérdese que en la tradición clásica, se sostenía que existían cuatro “humores” y la presencia o ausencia de ellos determinaba el temperamento de los individuos; estos eran flemático, colérico, sanguíneo y melancólico, siendo este último el que predisponía a las alucinaciones y a la locura. Quienes poseían este “humor” eran crónicamente depresivos.

²⁶⁸ Santa Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, pág. 572.

otra su poesía, la cual posee claras referencias al deseo de la muerte con el fin de llegar a la divinidad. Recordemos algunos de sus versos del poema “Aspiraciones de la vida eterna”²⁶⁹

*Vivo sin vivir en mí,
y de tal manera espero,
que muero porque no muero .*

*Vivo ya fuera de mí,
Después que muero de amor;
Porque vivo en el señor,
Que me quiso para sí:
Cuando el corazón le dí
Puso en él este letrero
Que muero porque no muero*

*Esta divina prisión
Del amor con que yo vivo
Ha hecho a Dios mi cautivo,
Y libre mi corazón;
Y causa en mí tal pasión
Ver a Dios mi prisionero,
Que muero porque no muero
¡Ay, qué larga es esta vida;
¡Qué duros estos destierros,
¡Esta cárcel, estos hierros
en que el alma está metida;
Sólo esperar la salida
me causa dolor tan fiero
que muero porque no muero...*

²⁶⁹Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas y poesías místicas*, Editorial Iberia, Barcelona, 1957, pág. 183.

Sin duda, Dolores conocía estos textos, pues tan sólo en una carta hace mención a la melancolía y tenía mucho cuidado de no caer en herejías²⁷⁰, que era el miedo constante de estas monjas, pero esta tristeza por no morir la hace presente en sus cartas, al igual que Santa Teresa en su poesía. Cabe señalar que la muerte mística es concebida, en la tradición, como vida, pues el alma absorbida por la divinidad participa de la vida divina²⁷¹:

“...le empesé a suplicar o que me diese amor en esta vida, que equivaliese a pagar el egreso de su amor y finesas, y que si este amor, por estar en carne humana espuesta a flaquear en él y interrumpirle con ofensas, no se me podía conseder aquí, que me llevase aonde toda dádiva y don era perfecto y cumplido. Y pues me había mostrado, junto con la palma, cuatro años ha, un número 4, que ya era cumplido el plaso y que abreviase el término y acabase con mi vida, pues sabía que el más leve instante de detensión en ella era para mí de insoportable martirio; el cual tenía ofrecido, tiempo ha, en satisfacción de mis grandes pecados, para que no me privase un leve instante de su amable vista, y que en la pascua del Espíritu Santo se acaban de perfisionar de todo sus divinos misterios y obras, todas de incomprendible amor y caridad para con sus criaturas, pues este santísimo Espiritu todo era fuego de amor, que purificase mi alma en este fuego y consumiese todo lo opuesto a él, y que deste fuego celestial fuese abrasada mi alma, tanto que convirtiese todo mi cuerpo en senisas y de puro amor acabase mi vida en esta pascua”²⁷²

La tristeza por no morir produce un estado melancólico que se transforma en un tópico que recorre toda la escritura del *Epistolario*. En Santa Teresa, en cambio, este tópico aparece en su poesía, pero no en toda ella, así por ejemplo los versos del poema “Eficacia de la paciencia” nos indican claramente otro estado del yo lírico:

*Nada te turbe,
nada te espante,
todo se pasa,
Dios no se muda,*

²⁷⁰ De hecho, nombra en varias ocasiones lo acaecido a Fray Luis de Granada, que fue engañado por la monja portuguesa. Lucía Invernizzi trata esto con mayor profundidad en su artículo “Práctica ascética y ‘arte diabólico’”.

²⁷¹ Hatzfeld Helmut, *Estudios literarios sobre mística española*, Editorial Gredos, Madrid, 1955, pág. 106.

²⁷² Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 475.

La paciencia todo lo alcanza;

Quien a Dios tiene

Nada le falta

*Sólo Dios basta*²⁷³

Es evidente que es otro yo lírico, que posee paz y sosiego. Dolores jamás plasmó esos sentimientos en su escritura, de hecho en más de alguna ocasión escribió “no hallo rasón que me sosiegue”²⁷⁴, Pese a ello, concuerdo con Kordic respecto a que Santa Teresa de Jesús es un modelo literario para la monja dominica, pues como modelo espiritual posee a Santa Rosa de Lima y Catalina de Siena, ambas de la misma congregación de Dolores²⁷⁵.

En su escritura, Dolores recurre permanentemente a ciertos símbolos clásicos de la mística tales como la palma, la sed, el fuego, las lágrimas, lo que da cuenta del modelo de escritura mística, no sólo conoce dicho modelo (porque lo ha leído), sino que además lo utiliza. El siguiente pasaje de la carta nº13 posee evidentes reminiscencias de Santa Teresa:

*“...estando con insaciables ansias de recibir a mi Señor sacramentado, tuve mucha posición, así de las criaturas como de todo el infierno; no obstante, yo atropellé por todo y llegué a resebirle: quédeme en una suspensión amorosa con mi Señor, continué en efectos tiernos de mi alma hasta onde pude, porque luego perdí los sentidos, porque el incendio de amor en que yo toda me abrazaba, no me parese daba lugar a que perseverase cosa vital en esta vida, sino’s convertirlo todo en senisas”*²⁷⁶

Respecto del modelo literario, más allá de las similitudes planteadas por Kordic, funciona como lo ha planteado Todorov: como un modelo de escritura, pues “los autores

²⁷³ Santa Teresa de Jesús, 1957, *Ob.cit.* pág. 186.

²⁷⁴ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 290.

²⁷⁵ En su tesis doctoral, Alejandra Araya se refiere latamente a los modelos femeninos de santidad y la tradición dominica, en los cuales el centro de aquello era la mortificación del cuerpo, lo que se establecía como un medio de salvación y de lucha por la fe. El ejemplo paradigmático sería Santa Rosa de Lima, que tendría como antecedente a Santa Catalina de Siena. Santa Rosa -sostiene Araya- es un modelo directo de espiritualidad para Sor Dolores, pues el convento (originalmente beaterio) del cual ella era parte está dedicado a la primera santa hispanoamericana, de allí su nombre. Cabe agregar que las madres fundadoras provenían del monasterio de Santa Rosa de Lima del Perú.

²⁷⁶ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 216.

escriben en función del sistema genérico existente”²⁷⁷, vale decir, dentro del género místico conventual, género que, como ya hemos dicho, se caracteriza por la confesión como su tipología discursiva basal, además de ser una escritura mandatada por el confesor e, incluso, cuando se recurre a otros géneros, como por ejemplo cuando Dolores escribe poesía:

*“Van los versos que hice y me pide: los que van en papel angosto, hice de novicia; los que van a la vuelta de la Salve de mi Santa Madre, los hice en tiempos de desolación, que hizo mi señor del Escondido ahora 12 años; cuando le empesé a escribir a su reverencia la Salve a mi Santa Madre, la hice cuando, con la bendición de Dios y de su reverencia....”*²⁷⁸

La práctica ascética consiste, como ya se ha dicho, en un ejercicio de adiestramiento para la unión mística, coincide a grandes rasgos con la llamada “vía purgativa”. Serés indica que “la guía y pauta de las prácticas ascéticas es la meditación u oración discursiva, claramente diferenciada de la contemplación de las vías siguientes (‘iluminativa’ y ‘unitiva’) y cuyo modo de proceder consiste en señalar los defectos que se oponen a la unión y la manera de eliminarlos; complementariamente estimula sentimientos de amor a Dios, sin el cual no sería más que una especie de práctica intelectual. El desprendimiento y negación así practicados aportan la necesaria pureza al alma, la liberan de los vínculos con lo externo y, en consecuencia, toman conciencia de su propia impureza acerca de Dios, anulando progresivamente la voluntad individual y cualquier adherencia intelectual (*la dogta ignorantia*) que pudiera perturbar la posterior unión”²⁷⁹. Dolores ha tomado ese camino, sus cartas son de alguna manera una oración discursiva que, en base a la guía espiritual que le da Manuel Álvarez, logra institucionalizar como una técnica eficiente para el estudio de sí misma. De allí el ensimismamiento de su correspondencia que sólo se rompe con la expulsión de la Compañía, pues la tristeza está presente desde el primer alejamiento al sur del padre Álvarez, sin embargo, el decaimiento y la enfermedad del padre Álvarez la hace reaccionar para alentarlo en su difícil situación:

²⁷⁷ Todorov, 1998, *Ob.cit.* pág. 15.

²⁷⁸ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 504.

²⁷⁹ Serés, 2003, *Ob.cit.* pág.14.

*“En fin, aliente, esfuere y dilate su corazón en sólo Dios, y en este punto no me este pusilánime, que en estas últimas suyas noto escaesimiento de ánimo, lo que ha contristado mucho mi corazón, y por esto me ha hecho salir de mis casillas en ésta”*²⁸⁰

Sin embargo, paradójicamente este perfeccionamiento individual es también su contrario “desahogo personal, expresión de su ser sufriente y atormentado por sus tensiones y conflictos interiores que, en procura de alivio, rompe las reclusiones, restricciones y silencios que le impone la vida conventual para hacer aflorar y decir con vehemencia los trabajos, aflicciones y necesidades que padece en su más profunda y secreta intimidad”²⁸¹.

En este trabajo de llegar a la divinidad, en esta práctica ascética en la cual puso todo su empeño, la escritura constituyó una parte fundamental. Este trabajo escritural, marcado por su narcisismo, termina conformándola como un sujeto que posee un gran conocimiento de sí misma, que logra establecer una relación de simetría e, incluso, de contención con su confesor, en momentos complejos para él.

Mirado como un camino de perfección, el ascetismo se materializa en el texto como un trabajo; presenta dificultades evidentes como la imposibilidad de escribir o la de leer por tener que dedicarse a otras cosas -y como Dios castiga cuando deja de lado su camino de perfección- en varios pasajes del *Epistolario* se hacen presentes, a través de visiones o hechos concretos que le acontecen a Dolores en la vida diaria.

*“Por fin en este combate si me resuelvo o no, si es del agrado de Dios o no perseveraré suspenso algunos días, hasta que por último admití algunas costuras de las religiosas a quienes debía, que, aunque no me cobraban, mi genio sólo se atribulaba; de aquí resultó que el día que di principio a la costura, con el temor de no saer la voluntad de Dios y su reverencia, al irme a sentar a la labor, sucedió que una puerta me cogió una mano, y me lastimó de modo que me ha dejado la mano izquierda inhábil del todo...”*²⁸²

En la perspectiva ascética, llegar a la divinidad es un camino sinuoso y con muchos riesgos, de hecho Dolores se siente conminada por una “voz” que la llama a seguir este camino:

²⁸⁰ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 451.

²⁸¹ Invernizzi, 2003, *Ob.cit.* pág. 27.

²⁸² Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 207.

“Desde que corro por cuenta de su reverencia, he sentido dos veces ser llamada por mi nombre, y el eco era de varón, y esto ha sido a horas incompetentes de que hayan varones dentro de la clausura, porque la primera vez fue al alba, co una voz tan sonora y clara que me penetro el alma y regosijó el corazón, y fotalesió para las empresas de servicio de nuestro Señor, sin reparo alguno...”²⁸³

Aquí podemos establecer una notable diferencia con el “habla” de Úrsula, pues ésta se establece a través de una relación dialógica, a diferencia de Dolores que posee una relación de una “voz” que invita, que alienta con sus palabras a seguir sus pasos, pero que no dialoga, pues está percibida como una autoridad superior y de allí que su presencia sea mucho más esquiva, en tanto en el caso de Úrsula es cotidiana.

Cabe señalar que también utiliza la escritura como una forma de aliviar su profunda melancolía, pero a la vez es parte de ese camino a la perfección, como un modelo de escritura -no tan sólo por el uso de sus metáforas y figuras- sino como el ejercicio difícil y complejo, que es el ascetismo entendido como una senda para llegar a la divinidad. Por eso, en reiteradas ocasiones no puede escribir, no puede leer o no puede hablar —se rehúsa hacerlo en el confesionario- o las lágrimas le impiden formar las letras. Toda la dificultad de comunicarse, de utilizar sus habilidades comunicativas, se suspenden, no puede expresar su ser, aquéllas se transforman en sus propios límites para llegar a la divinidad:

“En fin en medio destes afectos y amorosas ansias, más fuera de mí que en mí, por el violento fuego en que me sentía arder, resebí el sumo y deceseado Amado de mi alma , y después que me entretuve con su Majestad con tiernos y dulces coloquios; de repente fui arrebatada de los sentidos con grande violensia, y vi con grande claridad, que no tengo la menor duda, que se me ponían delante un libro muy grande, escrito con la letra muy menuda, pero no entendí el significado desto ni tampoco tuve impulsos para ler ni saber que quería decir aquellas letras....”²⁸⁴

No sabe leer, pero tampoco “quiere saber”. Nos recuerda a Sor Juana con la carta *Atenagórica* y su “no saber”. Tal como lo ha dicho Josefina Ludmer²⁸⁵ en su artículo “Las tretas del débil”, ese “no saber” implica precisamente el reconocimiento de la superioridad del

²⁸³ Kordic, 2008, *Ob.cit.* pág. 249.

²⁸⁴ Kordic, 2008, *Ob. cit.* pág. 217. El pasaje “más fuera de mi que en mi.” tiene evidentes ecos de Santa Teresa “Vivo sin vivir en mí...”

²⁸⁵ Ludmer, Josefina, *Ob.cit.* pág. 2.

otro; la ignorancia es, pues, una relación social determinada transferida al discurso, no se debe pensar que dicha transferencia está sujeta al tópico de la falsa modestia, sino más bien en el sentido de engrandecer lo masculino encarnado, por una parte en el confesor y, por otro, en Dios.

La escritura de Sor Dolores se constituye en una suerte de eslabón de una genealogía femenina, pues sin duda ella conoció los textos de Santa Teresa. Es poco probable que conociera los textos de Sor Juana, sin embargo, de alguna manera utiliza ciertas estrategias que nos la recuerdan. En esa perspectiva, lo que da cuenta la escritura de Dolores es una manera de estar en el mundo para algunas religiosas, de allí sus coincidencias.

Escritura ensimismada sólo en su dolor, con referencias constantes a los símbolos místicos como la sed, la palma, el fuego; o visiones premonitorias (que no siempre se cumplen), viajes a lugares lejanos. En este sentido, la escritura de Dolores se inserta en la tradición mística-ascética e, incluso, con la omisión evidente sobre la palabra melancolía; no así el estado melancólico que es su forma de estar en este mundo transitorio, pues lo que añora es llegar a la eternidad, a la unión total con la divinidad, que es -siguiendo a Kristeva- la recuperación de un Otro necesario.

Finalmente, se puede indicar respecto de su vida y su camino por llegar a la divinidad a través de la práctica ascética pareciera ser que sus súplicas, por más fervientes, no fueron escuchadas, pues recordemos que ella vivió hasta muy avanzada edad (no se ha encontrado ningún otro manuscrito de ella después de estas cartas). Pareciera que dejó de escribir y se transformó en una mujer sabia a la que todos consultaban, cuestión que estaba muy lejos de sus deseos, pues ella con su prácticas ascéticas lo que quería era llegar a unirse con la divinidad, fundirse en ese todo. Vuelvo a la diferencia con Úrsula, que era toda individualidad y termina sola y volcada a su interioridad, en cambio Dolores, que era toda ensimismada y volcada a su interior, termina asesorando a los gobernantes.

Conclusiones

*“Y, a la verdad, yo nunca he escrito,
sino violentada y forzada
y sólo para dar gusto a otros;
no sólo sin complacencia,
sino con positiva repugnancia”²⁸⁶*

Al iniciar esta tesis, hace más años de los que me gustaría, mi interés estaba centrado en la producción textual de las mujeres en la Colonia en Chile, sin embargo, al concluir, he excedido con creces el objetivo inicial²⁸⁷. Con todo, se hace necesario establecer, a lo menos, un par de conclusiones finales que respondan soslayadamente a la hipótesis o pregunta inicial de esta investigación.

Lo primero es que, sin duda, estas mujeres –Úrsula Suárez y Dolores Peña y Lillo– fueron nuestras primeras escritoras, insertas en una tradición literaria y en un género histórico que las hace formar parte de una genealogía de la literatura mística hispanoamericana, a través del género místico conventual que, como ya hemos visto a lo largo de esta tesis, poseía las características de una escritura por mandato y cuyo centro era la confesión, como tipología discursiva, la cual permanentemente se cruzaba con distintos formatos discursivos: cartas y relación autobiográfica en los casos estudiados.

El que ellas sean mujeres y monjas marca por cierto la escritura y la determina, pues dadas las condiciones de la vida colonial, las mujeres en su gran mayoría no tenían acceso a la cultura letrada, sólo en los espacios simbólicos alternativos, como ha denominado al convento colonial Beatriz Pastor²⁸⁸, pues es allí donde se produce una cultura de mujeres casadas con Dios, por lo tanto no solas a los ojos de la sociedad, sino que legitimadas por este esposo divino. Es en los conventos, en la celda, donde se genera una cierta subjetividad femenina liberadora y constituyente de un yo moderno. La celda como un locus liberador, como un síntoma del mundo al revés, del Nuevo Mundo, al igual que el “recogimiento”²⁸⁹ como una idea de repliegue de las mujeres al ámbito de lo privado, termina generando un repliegue

²⁸⁶ Sor Juana Inés de la Cruz, “Carta atenagórica”, *Obras completas*, FCE, México, 1957.

²⁸⁷ De hecho a partir de la temática del segundo capítulo me hizo iniciar a una línea de investigación el estudio de la enseñanza de la lecto-escritura en la primera infancia.

²⁸⁸ Beatriz Pastor, 1999, Ob. Cit.

²⁸⁹ Nancy Van Deusen, Ob. Cit.

hacia lo íntimo, al profundo autoconocimiento de la subjetividad de estas mujeres, ejercicio que se desarrollaba fundamentalmente a través de los procesos de lectura y escritura, pues “en el aprendizaje de la lectura –y se aprende ya en un espacio colectivo- ese aprendizaje es algo más que el de las letras. Junto con ellas y desde la perspectiva de la institución en la que las aprendemos, se va ofreciendo también una forma de entender el mundo”²⁹⁰.

Por eso, y aquí se desprende la tercera conclusión, es que la historia de la literatura chilena debe modificar sus parámetros, pues “podríamos decir que la ignorancia sobre las escritoras y sus textos, y la infravaloración de los mismos (por una tendencia a convertir en ‘universales’ los juicios basados en la experiencia masculina) son dos constantes en la escritura de las historias de la literatura”²⁹¹.

Los únicos escritores coloniales reconocidos por Lastarria en su discurso fundacional de la literatura chilena son, por cierto, hombres, Oña, Lacunza, Ovalle y Molina. Así lo señala:

*“Pedro de Oña, que según las noticias de algunos eruditos, escribió a fines del siglo XVI dos poemas de poco mérito literario, pero tan curiosos como raros en el día; el célebre Lacunza, Ovalle, el historiador y el candoroso Molina, que ha llegado a granjearse un título a la inmortalidad con la historia de su patria, son los cuatro conciudadanos, y quizá los únicos de méritos, que puedo citar como escritores”*²⁹²

Dicho discurso fundacional, respecto de la literatura y de la separación de la herencia colonial, ha hecho que además se considere a la Colonia como un largo bostezo, que no posee mucho interés en materia de estudios literarios. Ello es concordante con quien es catalogada como la primera escritora chilena –Mercedes Marín del Solar- con su *Canto fúnebre a la memoria de don Diego Portales*, considerado por muchos el forjador de la República.

Sería interesante realizar un trabajo comparativo -como objeto de una investigación postdoctoral-, la comparación entre nuestras autoras, Dolores y Úrsula, con Lacunza y

²⁹⁰ Lola Luna, Ob.cit, 1996, pág.17.

²⁹¹ Lola Luna, 1996, *Ob. cit.* pág. 132.

²⁹² José Victorino Lastarria, *Discurso inaugural de la sociedad literaria*, 1842, Memoria Chilena.

Molina, no sólo por ser ambos sacerdotes jesuitas, sino por su nivel de recepción, pero por sobre todo por su escritura y la tipología discursiva que eligen para su actividad. Recordemos que Manuel Lacunza tiene una obra considerada base del milenarismo, *La venida del Mesías en gloria y majestad*, pero además que fue tildado, y por ello sus escritos prohibidos por la Inquisición, de iluminista. Por su parte, Juan Ignacio Molina, docto intelectual, profesor de Bolonia, escribió los textos *Ensayos sobre la historia natural de Chile* y *Ensayo sobre la historia civil del Reyno de Chile*, con lo cual pareciera que quería construir un relato totalizador sobre su país de origen.

Volviendo a la historia de la literatura chilena, efectivamente como se comentó en la introducción de este trabajo, a lo largo de doscientos años la mayoría de los estudiosos de ella no han considerado a estas mujeres como escritoras, sino más bien han destacado sus textos como pueriles y casi como una anécdota. La única que menciona a Úrsula como una escritora importante es Ruth González²⁹³, pues ella intenta con su trabajo establecer una genealogía femenina de la literatura chilena.

Por último, respecto de la escritura de nuestras dos autoras se debe agregar que, si bien es cierto se inscriben ambas en la tradición de la literatura mística hispanoamericana, ambas actualizan dos vertientes distintas. Dolores inaugura una escritura que proviene del ascetismo, por lo tanto, su escritura es considerada como un trabajo que se plasma en el texto, con figuras y tropos alusivos a ello y, por sobre todo, con una referencia al no saber –al no poder escribir. Por su parte, Úrsula se adscribe a una escritura mística al estilo de las alumbradas hispanoamericanas, que afirma poseer una relación directa con la divinidad, muy dialógica y, por ello, también más bien festiva, con abundante descripción de la vida cotidiana.

En esta perspectiva, la mayor diferencia entre ellas –más allá de las tratadas en el capítulo tercero de este trabajo- dice relación con la forma de describir su relación con la divinidad, lo que atraviesa toda su escritura. Dolores establece una relación de sumisión con un Padre que ordena y dictamina, mientras Úrsula mantiene la relación con la divinidad a través del diálogo y la horizontalidad; con ello, establece una escritura mucho más transgresora y llamativa que la creada tradicionalmente en los espacios conventuales. La transgresión de Dolores radica, solamente, en la elección por la escritura.

²⁹³ González, 1993, Ob.cit, pág.11.

Esta elección por la escritura constituye, finalmente, la subversión mayor de muchas mujeres en la historia de la humanidad y lo que hace, a fin de cuentas, que este trabajo tenga sentido.

Archivos

- Archivo Nacional – Fondo Escribanos Vol. 401
Vol. 547
- Archivo Nacional – Fondo Capitanía General Vol. 724

Bibliografía

- ADORNO, Rolena “El sujeto colonial y la construcción de la alteridad”, **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, N° 28, Lima, 1988.
- ALBERRO, Solange “La licencia vestida de santidad. Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII”, en Sergio Ortega, **De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad Novohispana**. Enlace/Grijalbo, México, 1985

“Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España”, en **Presencia y Transparencia: las mujer en la historia de México**, Carmen Ramos et al., El Colegio de México, 1987.
- ALCOFORADO, Mariana **Cartas de amor de una monja portuguesa**, México: Ediciones Coyoacán, 2005

- ALFIE, M., M.T. RUEDA, **Identidad femenina y religión, Azcapotzalco, Universidad Autónoma Metropolitana, [1994].** Colección Resultados de investigación. Casa abierta al tiempo. 1B-49485 AECE
- ALVAREZ, José Antonio **Trabajo, dinero y negocios,** Madrid, Editorial Trota, 2000
- ALVAREZ, León Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: El Desengaño de Religiosos de Sor María la Antigua (1614-1617), en Grafías del imaginario, Carlos González y Enriqueta Vila compiladores, FCE, México, 2003.
- AMELANG, James S., “Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la cataluña moderna”, en **Historia y Género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea,** Amelang, James S.;Nash, Mary;(eds.). Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1990.

El vuelo de Icaro: la autobiografía popular en la Europa moderna, Siglo XXI, Madrid,2003.
- ARAYA Espinoza, Alejandra “Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional. (Chile 1700-1850), en **Nomadías,** N°1, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 1999.

“El discurso sofocado. El epistolario confesional De una monja chilena en el siglo XVIII”, en **Revista Mapocho** N° 53, Santiago, 2003.

“Un imaginario para la mezcla. Mujeres, cuerpo y sociedad colonial”, en **Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia,** Catalonia, Santiago, 2008
- ARAYA, AZÚA, INVERNIZZI, “El epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”. En LAVRIN, A. **Diálogos espirituales,**

manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI – XIX. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 264-299p, México, 2006.

- ARENAL, Electa y Stacey Schlar “**Untold sister: Hispanic nuns in their own work**”, University of New Mexico Press, Alburquerque, 1989.
- ARIES, P. y G. DUBY **Historia de la vida privada**, tomo III, Taurus, Madrid, 1987.
- AVELLÁ Chafer, Francisco “Beatas y beaterios en la ciudad y arzobispado de Sevilla”, en **Archivo Hispalense**, tomo LXV, N°198, Sevilla, 1983
- AZÚA R., Ximena “Hilar, escribir, leer, contar y algo de baile: la educación de las niñas en el Chile colonial”, en **Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia**, Catalonia, Santiago, 2008
“Testamentos de mujeres chilenas del siglo XVII: discursos identitarios”, en **Autores y Actores del Mundo Colonial**, Editoras Verónica Salles-Reese y Carmen Fernández Salvador, Universidad de San Francisco de Quito, Ecuador, 2008.
“Abriendo los propios cofres” La escritura como conocimiento de sí misma, en **Mujeres que escriben en América Latina**, Sara Beatriz Guardia Editora, CEMHAL, Lima, 2007.
“Leer y escribir en el convento de las monjas rosas”, El monasterio de Santa Rosa Monjas Dominicanas de Santiago de Chile: Desde la contemplación al servicio de la iglesia 1754-2004. En conmemoración de los 250 años de fundación, Edición del Monasterio, Santiago, 2004.

- BARRENECHEA, Ana María “La epístola y su naturaleza genérica”, en **Dispositio**, Vol.XV, N° 39, pp 51-56, Universidad de Michigan, 1990.
- BARROS, Arana Diego **Historia General de Chile** tomo V, Nacimiento, Santiago 1930-1934.

- BAUER, Arnold “El agro y la iglesia colonial Americana”, en **Cuadernos de Humanidades**, N°4, Historia serie 2, de la Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Humanidades julio 1989

- BERENGUER Carmen et al **Escribir en los bordes**, Cuarto Propio, Santiago, 1990.

- BERKINS, Lohana “Un itinerario político del travestismo”, en Mafia, Diana, **Sexualidades migrantes. Género y transgénero**, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2003.

- BORDIEU, y PASSERON, **La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza**. México. Fontamara. 1995.

- BORJA Gómez, Jaime H. “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena. 1550-1650”, en M. Ramos Medina y Clara García, **Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano**
Condumex, México, 1993

- BOUZA, Fernando **Cultura epistolar en la alta Edad Moderna: usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso**. Universidad Complutense, Madrid, 2009

- BRAVO Arriaga, María Dolores “La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España”. En **Estudios de Cultura Literaria Novohispana N°8**. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

- CANOVAS, Rodrigo “Úrsula Suárez (monja chilena 1666-1749): La autobiografía como penitencia, **Revista Chilena de literatura** N°33, Santiago, 1989.

“Úrsula Suárez, la santa comediente del Reino de Chile”. En Ramos Medina, Manuel, Compilador, **El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios**. Memoria del II Congreso Internacional. Centro de Estudios de Historia de México, Codumex, Marzo 1995

- CARBONERO y Sol, León Tratado de los confesores de monjas, Est. Tipográfica, Madrid, 1887

- CARMAGNANI, Marcelo **Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial. Chile 1680-1830**, Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago, 2001.

- CANO Roldan, Imelda **La mujer en el Reyno de Chile**, Ediciones Municipalidad de Santiago, Santiago, 1981.

- CAVALLO, G. y R. CHARTIER **Historia de la lectura en el mundo occidental**, Taurus, Madrid, 1998.

- CERTEAU, Michel de “Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra”, en **Revista Relaciones Estudios de Historia y Sociedad**, Colegio de Michoacán, México, 1982.

La Fábula Mística: siglos XVI – XVII, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1993

- CERVANTES, Fernando “El demonismo en la espiritualidad Barroca Novohispana”, en M. Ramos Medina y Clara García, **Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano**,
, México, 1993

- CHARTIER, Roger, Sociedad y escritura en la Edad Moderna, Instituto Mora, Madrid, 1995.

El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 2005

- CICERON, Marco Tulio Obras Escogidas, Buenos Aires, Ateneo, 1965

- CHODERLOS DE LACLOS, P. Las relaciones Peligrosas Universidad Central de Venezuela, 1962.

- CORTÉS, Hernán, Cartas de Relación, Editorial Porrúa, México, 1993.

- CORTÉS, Ximena, El rol de la mujer en un período de crisis de la sociedad tradicional chilena: analizado a través del derecho a petición (1810.1820) Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, 1995.

- CRUZ, Isabel, El traje: transformaciones de una segunda piel. Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1996.

La muerte: transfiguración de la vida, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998.

- DAVIS, Natalie Zemon Mujeres de los márgenes: tres vidas del siglo XVII. Madrid, Ediciones Cátedra, 1999

- DEDIEU, Jean-Pierre, “El modelo religioso: las disciplinas del lenguaje y de la acción”, en Bartolomé Bennassar, Inquisición española: poder político y control social. Editorial Crítica, Barcelona, 1981

- DE GUERNICA, Juan Historia y evolución del Monasterio de las Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria. Santiago. Imprenta Sagrado Corazón de Jesús. 1944.

- DE LA CERDA, Juan Libro llamado vida política de todos los estados de mugeres, en Alcalá de Henares, en casa de Juan Gracián, año 1559.

- DE LA PARRA, Marco Antonio Carta abierta a Pinochet: monólogo de la clase media chilena con su padre. Editorial Planeta, Santiago, 1998.

- DELAMEAU, Jean, La confesión y el perdón, Alianza, Madrid, 1992

- DOLL, Darci, Cartas privadas: Las cartas de amor de Gabriela Mistral y el discurso amoroso, tesis para optar al grado de Magister en Literatura, Universidad de Chile, 2001.

- EGAÑA, María Loreto et al La educación primaria en Chile 1860-1930. una aventura de niñas y maestras. Santiago. LOM Ediciones. 2003

- EGIDO, Teófanés et al **Los jesuitas en España y en el mundo hispánico**, Marcial Ponds, Madrid, 2004.

- FEHER, M., NADDAFF, R., TAZI, N. **Fragmentos para la historia del cuerpo humano**, Primera Parte. Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1990

- FERRECCIO P., Mario, Prólogo y edición crítica en Relación Autobiográfica de Úrsula Suárez. Biblioteca Antigua Chilena, Santiago, 1984.

- FERNÁNDEZ, Josefina **Cuerpos desobedientes**, Buenos Aires, Edhasa, 2004.

- FERNÁNDEZ Fraile, Maximino **Historia de la literatura chilena**, Editorial Salesiana, Santiago de Chile, 1996 (segunda edición)

- FERRÚS Antón, Beatriz **Tres autobiografías religiosas españolas del siglo XVIII. Sor Gertrudis Pérez Muñoz. Fray Diego José de Cádiz. José Higuera. Cádiz: publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003**

Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina. Universidad de Valencia, 2005

“Monja y alférez o el binomio imposible”, en Mattalía, Sonia y Girona, Nuria, **Aún más allá: mujeres y discursos**. Caracas, Editorial Alfaomega, año 2002.

“Escribirse como mujer: autobiografía y género”, en **Autobiografía en España. Un balance**. Actas del Congreso Internacional, celebrado en Córdoba, Madrid, 2001. Ed. 2004

“¿Suspender los sentidos?: autobiografía y mística”, en **La literatura hispanoamericana con los cinco sentidos**.

5° Congreso de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos, Coruña, septiembre de 2002

- FOUCAULT, Michel
La hermenéutica del sujeto: curso en el College de France 1981-1982, Fondo de Cultura Económica, México, 2002

Los anormales: curso en el College de France, 1974-1975, Akal, Madrid, 2001.

Tecnologías del yo y otros textos afines. Segunda Edición Paidós, Barcelona, 1991

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Madrid, Siglo XXI, 1979
- FRANCO, Jean
Las conspiradoras, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

“Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo”, en **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Año XVIII, N°36, segundo semestre, Lima, 1992
- FRASCHINA, Alicia
“Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750 – 1865: cambios y continuidades”. En *Hispania Sacra* LX, 122, julio - diciembre 2008, 445-446, España
- FUENZALIDA, Alejandro
Historia del desarrollo intelectual en Chile 1541-1810: enseñanza pública i cultura intelectual, Santiago. Imprenta Universitaria. 1903.

- GILES, Mary E. **Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo.** (Ed). Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2000.

- GLAVE, Luis Miguel “Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)”, en M. Ramos Medina y Clara García, **Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano,** , México, 1993

- GÓNGORA, Mario “Incumplimiento de una ley en 1639: su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de Frontera de Guerra”. En **Boletín de la Academia Chilena de la Historia** N°76, Santiago, 1967

- GONZALBO, Pilar “Tradicón y ruptura en la educación femenina del siglo XVI”. En RAMOS, Carmen et al: **Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México.** México, Colegio de México. 1987.

- GONZALEZ, Carolina “La vida cotidiana de las esclavas negras: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial”, en **Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia,** Catalonia, Santiago, 2008.

- GONZÁLEZ Becker, Marina, Retórica y estilo en la relación autobiográfica de Úrsula Suárez. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Lingüística Hispánica, Universidad de Chile, Santiago, 2002.

- GONZALEZ y VILA (comp.) **Graffias del imaginario,** FCE, México, 2003.

- GÓNZALEZ, Ruth **Nuestras escritoras chilenas**, tomo I, Guerra y Vergara editores, Santiago, 1993.

- GUILHEM, Claire “La inquisición y la devaluación del Verbo femenino”, en Bartolomé Bennassar, **Inquisición española: poder político y control social**. Editorial Crítica, Barcelona, 1981.

- HATZFEKD, Helmut Estudios literarios sobre mística española, Editorial Gredos, Madrid, 1955.

- HUERGA, Álvaro Predicadores, Alumbrados e Inquisición en el siglo XVI, Fundación Universitaria española, Madrid, 1973.

- INVERNIZZI, Lucía “El discurso confesional en el epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (sigloXVIII) en Historia, Vol.36, 2003.

“Imágenes de la mujer en testamentos chilenos del siglo XVII”, en **Actas de las V Jornadas de Historia de la mujer**, Universidad de Chile, Santiago, 2001.

“Práctica ascética y práctica diabólica; concepciones de escritura en el Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”, **Anales de La Literatura Chilena**, N^a 4, Santiago 2003.

“Imágenes y escritura de mujeres en la literatura colonial chilena”, en **Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia**, Catalonia, Santiago, 2008.

- IWASAKI Cauti, Fernando “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. En MILLONES, Luis, **Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima**

narrada por don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre. Editorial Horizonte, Lima, 1993

- JAFFARY, Nora “La percepción de clase y casta en las visiones de los falsos místicos en el México colonial”, en *Signos Históricos*, N°8, julio-diciembre, pp. 61-88, depto. de filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México 2002.
- JIMENEZ, Emiliano *El Cantar de los Cantares, resonancias bíblicas*, Grafite ediciones, Bilbao, 2004.
- KORDIC, Raissa Una partecita de Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769), Universidad de Navarra, Iberoamericana, Madrid, 2008
- KRAUSE Bisquertt, Marcela *Monasterios Femeninos en el Reino de Chile.* Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia, Instituto Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1995.
- LAGARDE, Marcela **Cautiverios de las Mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas**, UNAM, México, 1990.
- LANCASTER, Roger “El performance de Guto: notas sobre travestismo de la vida cotidiana”, En **Revista Debate Feminista**, México, año 8, vol. 16, octubre de 1997.
- LAVRIN, Asunción “De puño y letra: epístolas conventuales”, en: **El monacato femenino en el Imperio Español**, En RAMOS, Manuel, coordinador, Condumex, México, 1995.

“La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica Colonial”, en **Colonial Latin American Review**, vol. 2, N°s1-2, 1993

“The role of nunneries in the economy of New Spain in the eighteenth century”. En **Hispanic American Historical Review** N°46, nov. 1966.

Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

“Women in convents: Their Economic and Social Role in Colonial México”, en Bernice Carroll, editora, **Liberating Women's History ; Theoretical and Critical Essays**, Urbana, 1976

“Las esposas de Cristo en Hispanoamérica” en **Historia de las mujeres en América Latina II**, Isabel Morant coordinadora, Catedra, Madrid, 2005.

- LAVRIN, y.LORETO **Diálogos Espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI – XIX**, Introducción. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 501p, México, 2006.
- LEJEUNE, Philippe, El pacto autobiográfico y otros estudios, Megazul-Endymion, Madrid, 1994

“El pacto autobiográfico” en revista **Antropos 29** Barcelona, 1991

- LÓPEZ CORDÓN, Victoria “La fortuna de escribir: escritoras de los siglos XVII y XVIII” en Historia de las mujeres en España y América latina II, Isabel Morant, Cátedra, Madrid, 2005

- LORETO López, Rosalva Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII. México, Colegio de México. 2000. 332 p.

“La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII”. En Ramos Medina, Manuel, Compilador, **El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios.** Memoria del II Congreso Internacional. Centro de Estudios de Historia de México, Codumex, Marzo 1995

- LUDMER, Josefina “Las tretas del débil”, en El sartén por el mango, Ediciones El Huracán, Puerto Rico, 1985.

- LUNA, Lola “Leyendo como una mujer la imagen de la mujer”, Anthropos, Barcelona, 1996

- MACHINEA, José Luis, et al “Objetivos de desarrollo del milenio: una mirada desde América Latina y el Caribe”. Publicaciones de las Naciones Unidas. Santiago, Chile, 2005, www.eclac.org/publicaciones/sml/1/21541/capitulo4.pdf

- MARQUEZ, Antonio Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559),Taurus, Madrid,1980.

- MATTALIA, Sonia y GIRONA, Nuria Aun más allá: mujeres y discursos., Editorial Alfaomega, Caracas, 2002.

- MORALES, Leonidas **Cartas de petición: 1973-1989.** Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2000
La escritura de al lado. Géneros referenciales. Editorial Cuarto Propio, Santiago, 209p., 2001

- MORANT, Isabel Historia de las mujeres en España y América Latina 2: el mundo moderno, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005

- MORAÑA, Mabel **Viaje al Silencio. Exploraciones al discurso Barroco,** Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

- MURIEL, Josefina “Cincuenta años escribiendo historias de Mujeres”. En: RAMOS, Manuel coordinador **El Monacato femenino en el Imperio español**, Condumex, México, 1995.

Cultura Femenina Novohispana. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1994. 548 p.

- MUÑOZ, Reinaldo Las monjas Trinitarias de Concepción 1570-1822, Imprenta San José, Santiago, 1926

- NIVEVA O., Guillermo “Servir a Dios con Quietud”, la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI”, En **Hispania Sacra LIX, 119**, enero-junio 2007, 163-196, España

- NUÑEZ B., Fernanda “Doña Bárbara de Echagaray, Beata y Pecadora Jalapeña de fines del siglo XVIII”, en Revista Relaciones, otoño Vol 22, N°88. El Colegio de Michoacán Zamora, México, pp. 207-242, 2001

- OLEA, Raquel **Lengua de víbora**, Cuarto Propio, Santiago, 1998.

“, en **Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia**, Catalonia, Santiago, 2008.

- ORTEGA, Eliana **Lo que se hereda no se hurta**, Cuarto Propio Santiago, 1996.

- OSORIO, Alejandra B. “Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social”, en Margarita Zegarra, **Mujeres y género en la historia del Perú**, CEMDOC-Mujer, Lima 1999.

- PALACIOS Alcalde, María “Las beatas ante la inquisición”, en **Hispania Sacra**, Volumen 40, N°81, Revista de Historia Eclesiástica de España, Centro de Estudios Históricos Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988.

- PARKES, Malcolm “La Alta Edad Media”. En Cavallo, G. y R. Chartier, **Historia de la lectura en el Mundo Occidental**. Madrid. Taurus, 1998.

- PASTOR, Beatriz **El discurso narrativo de la conquista de América**, Casa de las Américas, La Habana, 1983.

El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695). Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1999.

- PAZ, Octavio **Sor Juana Inés de la Cruz, o, las trampas de la fe**, México, Fondo de Cultura Económico, 1983.

- PEÑA Y LILLO, Sergio **Autobiografía religiosa. Una experiencia iniciática**. Santiago, Grijalbo, 2008.

- PEÑA Otaegui, Carlos **Una crónica conventual**. Santiago. Imprenta El Imparcial. 1951.

- PEREIRA Salas, Eugenio **Historia del arte en el Reyno de Chile**, Ediciones Universidad de Chile, Santiago 1968.

- PEREZ B., María Dolores “Orígenes de los recogimientos de mujeres”, En **Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea**, VI-1985, Ediciones Universidad Complutense

- PERROT, Michelle **Mujeres en la ciudad**, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1997.

- PONIATOWSKA, Elena, **Querido Diego, te abraza Quiela**, Era, México, 1988.

- PONS Fuster, Francisco, “Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII”, en **Revista de Historia Moderna**. Anales de la Universidad de Alicante, N°10, Alicante, 1991

- PORCINITO, Ana **Memorias y Nomadías: géneros y cuerpos en los márgenes del postfeminismo**, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2004.

- PROMIS, José **La literatura del Reino de Chile**, Editorial Punta Ángeles, Ediciones Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 2002.

- QUISPE, Rocío “Espiritualidad colonial y control de la escritura en la relación autobiográfica (1650-1730) de Úrsula Suárez”. En: **Revista Anales de Literatura Chilena**, año 2, N°2, 2001, Santiago.

- RAMA, Ángel **La ciudad letrada**. Santiago. Tajamar Editores. 2004.

- RAMOS Medina, Manuel **El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios**. Memoria del II Congreso Internacional. Centro de Estudios de Historia de México, Codumex, Marzo 1995

“Isabel de la encarnación, monja posesa del siglo XVII”, en M. Ramos Medina y Clara García, **Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano**, Centro de Estudios de , México, 1993

- REGIS, Francis En Dios en la acción, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2002.

- RUBIAL García, Antonio “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en M. Ramos Medina y Clara García, **Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano**, , México, 1993

- RUIZ Martínez, Cristina “La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez”, en Sergio Ortega, **De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en**

la sociedad Novohispana, Enlace/Grijalbo, México, 1985

- SAGREDO R. y C. GAZMURI. **Historia de la vida privada en Chile**, Taurus, Santiago, 2005.
- SALINAS, Pedro “Defensa de la carta misiva y de la correspondencia epistolar”, *El Defensor*, Madrid, Alianza Editorial, 1967.
- SANCHEZ LORA, José Luis **Mujeres, conventos y formas de la religiosidad Barroca**, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.
- SANTA CRUZ, Lucia et al **Tres ensayos sobre la mujer chilena**, Editorial Universitaria, Santiago, 1978.
- SCOTT, Joan W “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en **Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea**, James S. Amelang, Mary Josephine Nash (coord.), Universidad de Valencia, 1990
- SÉRES, Guillermo **La literatura espiritual en los siglos de oro**. Ediciones Laberinto, Madrid, 2003
- SEVIGNE, Marie, **Lettres choisies de Madame Sévigne**, Garnier, Paris 1869
- SIFUENTES JAUREGUI, Ben “El género sin límites. Travestismo y subjetividad”, en Balderston, D. y Donna J. Guy (comps), **Sexo y sexualidades en América Latina**, Buenos Aires, Paidós, 1998

- STABILI, María Rosaria **El sentimiento aristocrático: élite chilena frente al espejo 1860-1960**, Centro de Barros Arana, Editorial Andrés Bello, Santiago, 2003.
- SOEIRO, Susan “The social and economic rol of the convent: women and nuns in Colonial Bahía 1677-1800”. En **Hispanic American Historical Review**, Department of History University of Pittsburgh 54:2, 1974, p. 209-232
- SUÁREZ, Margarita “El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima siglo XVII”. En **Estrategias de desarrollo: intentando cambiar la vida**, Patricia Portocarrero Suárez, Lima, 1993, p. 165-174
- SUÁREZ, Úrsula **Relación autobiográfica**, Biblioteca Antigua Chilena, Editorial universitaria, Santiago,1984.
- TODOROV, Tzvetan, Teoría de los géneros literarios, Arco Libros, Madrid, 1988, págs. 385.
- URREJOLA Davanzo, Bernarda Una modernidad enclaustrada: posibilidades para el rastreo de un incipiente sujeto moderno en tres textos conventuales de monjas hispanoamericanas (Chile, Colombia siglo XVIII). Tesis de Magíster en Literatura con mención en Teoría Literaria, profesora guía Lucía Invernizzi Santa Cruz. Universidad de Chile, 2006, formato digital.
- VALDÉS, Adriana “El espacio literario de la mujer en la Colonia”, en **Ver desde la mujer**, Ediciones La Morada, Editorial Cuarto Propio, Santiago 1992

- VALENZUELA, Luisa “Lo que no puede ser dicho”, en Mattalía, Sonia y Girona, Nuria, **Aún más allá: mujeres y discursos**. Caracas, Editorial Alfaomega, año 2002.

- VALLARTA, Luz del Carmen “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa”, en **Revista Relaciones Estudios de Historia y Sociedad**. El Colegio de Michoacán, N°45. volumen XII, año 1990.

- VAN DEUSEN, Nancy E., “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”, en Revista **Histórica**, Vol. XXIII, N°1, Lima, 1999

- Entre lo sagrado y lo mundano: el recogimiento en el Lima colonial**, translated by Javier Flores Espinoza, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007

- VERGARA, Sergio **Cartas de Mujeres en Chile 1630-1881**, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1987.

- VICUÑA Mackenna, Benjamín **Historia crítica y social de la ciudad de Santiago: desde su fundación hasta nuestros días (1541-1868)**, Valparaíso, El Mercurio, 1869.

- VIOLI, Patricia, “La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar”, en **Revista de Occidente** N°68, 1987.

- WALTER Bynum, Carolina “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja Edad Media”, En FEHER, Michel, et al **Fragmentos para una historia del cuerpo humano**, España, Taurus Ediciones, 1992

Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley and Los Angeles: University of California, Press, 1987.

- WEBER, Alison “Teresa de Ávila. La mística femenina”, en: Morant, Isabel, **Historia de las mujeres en España y América Latina 2: el mundo moderno**, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005
- WEINTRAUB, Kart “Autobiografía y conciencia histórica”, en **Revista Antropos 29**, Barcelona, 1991
- WILHÉLEM, François-Régis **Dios En La Acción: La Mística Apostólica Según Santa Teresa de Jesús**, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- WOOLF, Virginia **Un cuarto Propio**, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 1993.
- ZAMBRANO, María **La confesión: género literario**. Editorial Siruela, Biblioteca de Ensayo, Serie Menor N°5, Madrid, 2004.
- ZAMORANO, Paulina “Ganarse la vida en la Colonia. Mujeres y oficios”, en **Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia**, Catalonia, Santiago, 2008.